MAXI ALVAREZ

VOLVER A CRISTO

Recuperando lo que la Escatolocura nos arrebató

Derechos de autor © **2026 Maximiliano Ariel Alvarez Gonzalez**
Todos los derechos reservados.
Título: **VOLVER A CRISTO**
Autor: **Maxi Alvarez**
Publicado por: **Amazon KDP**

Todos los derechos reservados.
A menos que se indique, todas las citas bíblicas han sido tomadas de la versión Reina Valera del 1960.
No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del autor.

DEDICATORIA

A mis hijas, Ariadna y Sofía. A mi gran amor desde la adolescencia, Romina, pues ellas son el regalo más increíble que he podido recibir de parte de Dios en mi vida, siempre desafiándome a crecer e ir más allá.
A mis padres, que desde pequeño me impulsaron a poner a Cristo en el centro de mi vida y mis decisiones.
A todas las personas que día a día se juegan su reputación por ser auténticos discípulos de Jesús, a aquellos líderes y pastores a quienes honro por su sacrificio, su ardua labor y fidelidad al Señor, que batallan también por recuperar a Cristo en los púlpitos de cada congregación.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN ..
1 **UN EVANGELIO COLONIZADO** ..1
Cuando el púlpito vive del miedo..5
Fe, propaganda y control del discurso ..9
La escatología como campo de batalla ..11
Cómo llegamos a esto: fe, Israel y una historia que pocos cuestionan..13
2 **EL REGRESO DE LOS JUDAIZANTES** ..19
Una vieja herejía con ropaje nuevo..19
Gálatas hoy: la misma batalla, el mismo peligro ..24
De la dicotomía al sincretismo ..28
Raíces Hebreas: ¿Regreso a la verdad o extravío revestido de piedad?..32
Judaísmo mesiánico: una realidad distinta y legítima..34
Entre la confusión y la desviación: un desafío urgente..35
Sombras y realidad: el error de retroceder..39
3 **SIONISMO EVANGÉLICO** ..43
El sionismo cristiano: entre la teología y la ideología política ..48
La pregunta que lo cambia todo..50
La ilusión del privilegio y el escándalo de la gracia..55
Abraham: Volver a la fe que empezó todo ..59
Más allá del mapa: Promesa, tierra y el espejismo..63
La tierra prometida y el error de confundir promesa con propiedad..67
¿Israel tiene derecho sobre la tierra en base a promesas “divinas”?..72
4 **SÍMBOLOS BAJO SOSPECHA** ..77
La Iglesia fracturada: cuando Israel y Cristo compiten por el corazón del creyente ..78
Mateo 24 bajo fuego: profecía ¿Incumplida? y la ilusión del futuro ..81
Toledot Yeshu y el Talmud: ecos de un judaísmo que desafía al Evangelio ..84
¿Estrella de David o de Renfán? mito, símbolo y sombras de una simbología discutida..87
Renfanismo, un término polémico pero necesario..92

5 **CUANDO EL TIEMPO SE FRAGMENTA** 95

El tiempo herido: crisis, incertidumbre y el nacimiento de una nueva forma de leer la historia 96

El rapto y las "visiones" de Margaret McDonald 97

Darby y la arquitectura del tiempo: una teología que reorganiza la historia 98

Expansión, recepción y tensiones: entre claridad y fragmentación 101

La Biblia de Scofield: la pedagogía invisible 103

La difusión de un sistema: del margen al centro de la fe cotidiana 104

Entre claridad y poder: política, cultura y las tensiones del sistema 106

El origen cesacionista del dispensacionalismo ¿Cómo abrazaron esto los pentecostales? 108

El problema pentecostal y la mutación del sistema 111

6 **¿QUIÉN ES ISRAEL?** 115

Un Dios de pactos 117

Los gentiles nunca fueron excluidos del pueblo de Dios, ni siquiera en el Antiguo Testamento 120

El cumplimiento en Cristo: la universalización de la promesa 123

La inclusión de los gentiles, siempre fue el plan A desde el inicio 124

Un solo plan de redención para un solo pueblo 127

El remanente, la gracia y el verdadero pueblo de Dios: una Ekklesía. 130

7 **LA IGLESIA, EL ISRAEL DE DIOS** 135

Promesas, cumplimiento y unidad 135

El misterio revelado: un solo pueblo en Cristo 138

Un solo pacto: una unidad incómoda 141

"Nuestros padres" y las doce tribus 145

"Los dones son irrevocables"... ¿Para quién? 146

8 **LA OBSESIÓN APOCALÍPTICA** 151

¿95 d.C. o antes del año 70? El gran debate sobre Apocalipsis 152

El testimonio de Ireneo: ¿evidencia sólida o interpretación forzada? 154

El Apocalipsis y su datación: un asunto clave 160

1948, ¿Profecía o proyecto político? 165

9 **DETOX DE LA ESCATOLOCURA** 173

Una unidad revelada 174

Las influencias culturales sobre la interpretación 176

De las "Sombras" del Antiguo Pacto a la Realidad de Cristo 178

La importancia del contexto 182
Géneros literarios y escatología: claves para una interpretación fiel 185
La diferencia entre el lenguaje profético y el apocalíptico 186
La fuerza real del simbolismo profético 188
Pentecostés y la interpretación apostólica 191
Una unidad interna con Cristo en el centro 192
Cuando Cristo deja de ser el centro 194
La promesa reinterpretada: Abraham 197
El caso de Pablo: La hermenéutica escatológica paulina y su centro en Cristo 199
10 **DESMONTANDO EL ESPECTÁCULO** 203
La semana setenta y el arte de forzar la Biblia 204
El 666, Nerón y la obsesión moderna por inventar monstruos 208
La bestia y el eco de un nombre 211
La marca y el mercado: el peso de un nombre en la vida cotidiana 214
La marca invisible: lealtad, identidad y pertenencia 217
¿Quién detiene al "hombre de pecado" en 2 Tesalonicenses 2? 219
¿Qué es "La Gran Tribulación" de Mateo 24? 223
La expectativa del Tercer Templo: ¿Sacrificios restaurados, realidad o ficción? 226
11 **EL MITO DEL RAPTO SECRETO** 233
El negocio del rapto secreto 238
"Como ladrón en la noche" 241
El mito de la tribulación futura y el negocio del miedo 243
¿Roma el origen del futurismo? 245
La gran ironía del dispensacionalismo: el rapto que salió del Vaticano 247
El rapto secreto: La fuerza de una historia bien contada 251
12 **EL PACTO ES CRISTO** 255
El doble rasero moral y la memoria selectiva 258
Cuando la verdad incomoda al sistema 260
Un debate que enciende pasiones 262
Cristo es nuestra pascua 265
La Ley murió en la Cruz: en Cristo comienza la verdadera libertad 267
BIBLIOGRAFÍA DE APOYO 273
ACERCA DEL AUTOR 275

PREFACIO

No escribo estas páginas desde la distancia de un análisis frío ni desde la comodidad de quien observa un fenómeno ajeno. Escribo desde la memoria. Desde una historia que me atravesó profundamente, también en lo personal. Desde el eco de prédicas y enseñanzas que moldearon mi infancia, mi forma de ver a Dios, al mundo y a mí mismo. Y desde lo que observo hoy.

Nací y me crié en un hogar cristiano evangélico de clase media en Buenos Aires. Siendo todavía niño le entregué mi vida a Cristo de manera personal, y crecí en una época —los noventa y principios de los dos mil— en la que ciertas ideas no solo circulaban: se respiraban. El dispensacionalismo no era una postura teológica entre otras. Era *la* forma de entender la Biblia, la historia y el futuro. El "rapto pretribulacional", el anticristo, la inminencia constante del fin… no eran temas periféricos, sino el centro mismo de la predicación.

"Cristo viene ya". Esa frase no era una esperanza; muchas veces era una amenaza.

Crecí bajo esa tensión, bajo ese sentido de urgencia que no dejaba espacio para el descanso, ni para el desarrollo, ni siquiera para el pensamiento crítico. Recuerdo padres aconsejando a sus hijos no proyectar estudios, que no pensaran demasiado en el futuro, porque todo estaba a punto de terminar. Recuerdo el miedo silencioso, persistente, casi invisible, que se filtraba en la fe cotidiana.

Y durante mucho tiempo no hubo alternativa. No porque no existiera, sino porque no teníamos acceso a ella, o simplemente

la desconocíamos. Lo que se enseñaba desde el púlpito se recibía como verdad incuestionable. No había herramientas, ni contexto histórico, ni perspectivas teológicas diversas que permitieran discernir. Solo había una narrativa… y nosotros dentro de ella.

Con el paso de los años, algo empezó a cambiar. El acceso a la información, a otras voces, a otros enfoques, abrió una grieta. Y por esa grieta entró algo profundamente incómodo, pero necesario: la pregunta. ¿Y si no todo era como nos dijeron? ¿Y si aquello que formó nuestra fe también deformó aspectos esenciales de ella?

Este libro nace de esa tensión.

No es un ataque a la fe evangélica. Es, más bien, un intento de rescatarla de ciertas construcciones que, aunque se presentaron como bíblicas, terminaron desplazando lo central: a Cristo mismo.

Aunque la escatología debería ser una cuestión secundaria dentro de la fe cristiana, el dispensacionalismo, tal como fue predicado en muchos contextos, terminó configurando mucho más que una visión del futuro. Moldeó la espiritualidad, la práctica de la iglesia, la manera de leer las Escrituras y, en no pocos casos, la forma de relacionarse con el mundo.

Generó miedo. Generó sensacionalismo. Generó una dependencia constante de narrativas apocalípticas que mantenían a las “ovejas” en un estado de alerta perpetuo.

Y en ese proceso, algo se fue corriendo del centro.

Cristo dejó de ser el eje para convertirse, muchas veces, en el telón de fondo de un sistema que necesitaba eventos, señales, conspiraciones, cronologías. La predicación cristocéntrica fue cediendo terreno ante interpretaciones cada vez más complejas, más especulativas, más cargadas de símbolos que, en muchos

casos, ni siquiera pertenecían originalmente al núcleo del mensaje cristiano.

Es aquí donde probablemente me adentro en un terreno delicado con este libro, uno que puede resultar polémico e incómodo para quien abraza acríticamente ciertas narrativas o vive de un sistema al que está acomodado.

Porque no solo se trata de cuestionar un sistema escatológico, sino de observar cómo, en ciertos sectores, ese sistema ha ido derivando en una fascinación por elementos ajenos al evangelio: simbologías reinterpretadas, lecturas fragmentadas del judaísmo rabínico, apropiaciones superficiales de textos como el Talmud o tradiciones místicas complejas, reducidas a piezas dentro de una narrativa previamente construida.

El problema no es el interés por comprender otras tradiciones. El problema es la simplificación. Porque una lectura sin contexto puede convertir lo que es alegórico en literal, lo que es pedagógico en doctrinal, lo que es histórico en atemporal. Y en ese proceso, se construyen sistemas que no reflejan la riqueza de las fuentes, sino nuestras propias proyecciones sobre ellas.

Algo similar sucede con ciertos símbolos que hoy circulan con fuerza en discursos religiosos contemporáneos. Se los presenta como portadores de un significado único, lineal, casi conspirativo, cuando en realidad son el resultado de siglos de reinterpretaciones, usos culturales diversos y capas superpuestas de sentido.

Pero quizás lo más preocupante no es la imprecisión histórica, es **el efecto espiritual**.

Porque cuando la fe se construye sobre el miedo, sobre la urgencia constante, sobre la necesidad de descifrar señales

ocultas o alinearse con agendas políticas contemporáneas (como la idealización acrítica del Estado moderno de Israel), el evangelio corre el riesgo de diluirse en algo que ya no transforma, sino que condiciona.

En algunos casos, esto ha derivado en movimientos abiertamente judaizantes, donde la identidad cristiana se reconfigura en torno a prácticas, símbolos y narrativas que no necesariamente conducen a una mayor comprensión de Cristo, sino a una nueva forma de dependencia religiosa.

En otros, ha alimentado dinámicas donde líderes y predicadores, especialmente en la era digital, encuentran en el sensacionalismo una fuente constante de atención, influencia e incluso beneficio económico.

No todos. Pero sí los suficientes como para que valga la pena detenerse y mirar con honestidad.

Este libro no pretende tener todas las respuestas. Pretende, más bien, hacer algo más difícil: volver a hacer las preguntas correctas.

¿Dónde quedó Cristo en medio de todo esto?

¿Cómo pasamos de un evangelio centrado en su persona, su obra y su gracia, a una fe saturada de cronologías, símbolos reinterpretados y urgencias políticas?

¿En qué momento dejamos de leer para empezar a ensamblar?

Tal vez, como sugiere el análisis de los textos y tradiciones que exploraremos, el problema no está solo en lo que creemos, sino en *cómo* aprendimos a leer. En esa tendencia humana a tomar fragmentos dispersos y construir con ellos narrativas totalizantes que, aunque convincentes, no siempre son fieles a la complejidad de las fuentes.

Recuperar a Cristo en el centro no es un eslogan.

Volver a Cristo es un desafío.

Implica desandar caminos, cuestionar estructuras, y en muchos casos, sanar heridas invisibles que una teología basada en el miedo dejó en toda una generación.

Yo soy parte de esa generación.

Y este libro es, en cierto sentido, un acto de memoria… pero también de esperanza.

INTRODUCCIÓN

¿En qué momento normalizamos ver nuestras iglesias cubiertas de símbolos que no nacieron del evangelio, sino de tradiciones ajenas a él? ¿Cuándo dejó de parecernos extraño ver púlpitos adornados con talits, hermanos con kipá en la cabeza, plataformas iluminadas con la estrella de David —o, para algunos, la inquietante sombra de Renfán (cf. Hechos 7:43)— y banderas de un Estado moderno ocupando un lugar que antes pertenecía exclusivamente a la cruz?

¿En qué momento se volvió aceptable que pastores cristianos asumieran compromisos políticos explícitos con una nación concreta, secular, situada en el tablero geopolítico contemporáneo?

¿Desde cuándo el cristianismo, que durante siglos se definió por su tensión crítica frente a todos los poderes de este mundo (cf. Juan 18:36), comenzó a alinearse a uno de ellos con una devoción que roza lo incuestionable e idolátrico?

¿Cuándo se normalizó ver a líderes, pastores reconocidos e *influencers* cristianos justificar (y en no pocos casos, celebrar) la invasión de países, guerras y muertes de civiles en pro de supuestos cumplimientos proféticos?

Las preguntas no son retóricas, o al menos no deberían serlo. Porque lo verdaderamente inquietante no es que esto exista, sino que haya dejado de sorprendernos.

Lo anómalo ha adquirido carta de normalidad. Y cuando lo extraño deja de percibirse como tal, no es señal de comprensión, sino de infiltración normalizada.

Algo hizo clic en mí durante el COVID-19. En el

confinamiento, y con el cierre de los lugares de culto, muchos hermanos comenzaron a consumir prédicas y todo tipo de enseñanzas y contenido en línea. Fue en esos meses y en los posteriores cuando, como pastor, noté que varios de ellos habían tenido contacto con movimientos judaizantes y, en algunos casos, habían dejado de congregarse como lo hacían antes de la pandemia.

Este fue el detonante personal que me llevó a prestar especial atención e investigar un fenómeno que, hasta entonces, me había pasado inadvertido. Con el tiempo comprendí que el problema era mucho más profundo de lo que parecía.

Lo que hoy contemplamos en buena parte del mundo evangélico no surgió de manera espontánea. Es el resultado de un proceso histórico e interpretativo concreto. Un sistema —el dispensacionalismo en sus formas más populares— que, al intentar ordenar la historia bíblica, terminó produciendo algo más que una estructura teológica: generó **una sensibilidad, una estética y, finalmente, una lealtad**.

Porque cuando se separa radicalmente a Israel y la Iglesia, cuando se proyectan sobre el presente promesas no cumplidas (cf. Génesis 12:1–3; Romanos 11:25), cuando se enseña que la historia avanza hacia un clímax donde ese Israel nacional ocupa un papel central, el paso siguiente es casi inevitable: **lo teológico se desliza hacia lo político**.

Y ahí es donde comienza la mutación. Lo que en su origen fue una propuesta interpretativa compleja termina, en su versión popular, convertido en un híbrido difícil de reconocer. Una suerte de "frankenstein" teológico donde se mezclan símbolos judíos, narrativas proféticas simplificadas y posicionamientos políticos contemporáneos, todo ello envuelto en lenguaje espiritual.

El resultado no es una recuperación del judaísmo bíblico, sino una recreación selectiva, fragmentaria y, en muchos casos, profundamente descontextualizada. Se adoptan elementos externos (vestimentas, símbolos, terminología) sin asumir ni comprender el sistema religioso del que proceden, **ni su distancia real respecto al cristianismo histórico**.

Mientras tanto, ocurre algo paradójico: **se desprecia la tradición cristiana** —la liturgia, la teología histórica, la continuidad confesional— por considerarla "muerta" o "religiosa", y en su lugar se incorporan prácticas que jamás formaron parte de la fe apostólica (Cf. Colosenses 2:16–17). **No es una vuelta a las raíces. Es un desplazamiento**.

Pero quizá el elemento más delicado no sea simbólico, sino ético y político. Porque cuando desde los púlpitos se sugiere, explícita o implícitamente, que apoyar al Estado moderno de Israel es una obligación teológica, cuando se justifican sus acciones políticas o militares como parte del plan divino, cuando se simplifican conflictos complejos en narrativas binarias de "bien" y "mal", el cristianismo deja de ser una voz profética para convertirse en un eco. Y ese eco no siempre es inocente.

Se ha llegado al punto en que determinadas comunidades cristianas funcionan, en la práctica, como **espacios de legitimación ideológica**. No necesariamente por mala intención, sino por la lógica interna de **un sistema que ha unido de forma casi inseparable escatología y geopolítica**.

El problema no es Israel. El problema es la incapacidad de distinguir entre una nación contemporánea y el Israel teológico de las Escrituras. El problema es convertir una lectura particular en un mandato moral universal. El problema es que,

en nombre de la fidelidad bíblica, se termine justificando lo injustificable o silenciando lo cuestionable (Cf. Isaías 5:20).

Y entonces la pregunta se vuelve inevitable: **¿En qué momento Cristo dejó de ser el centro para ser sustituido por mapas, cronologías y alianzas?**

Porque el cristianismo histórico, en todas sus tradiciones, desde la patrística hasta la Reforma, ha afirmado con insistencia que **el pueblo de Dios no se define por etnia ni por geografía, sino por su unión en Cristo** (Cf. Efesios 2:14–16). Ha sostenido que la esperanza no se encuentra en un territorio, sino en una persona. Y ha recordado, una y otra vez, que el Reino de Dios no se identifica con ningún reino de este mundo.

Quizá, entonces, el problema no sea solo teológico. Quizá sea también una cuestión de memoria. Hemos olvidado quiénes somos. Y en ese olvido, hemos empezado a adoptar símbolos, lealtades y discursos que, aunque revestidos de espiritualidad, nos alejan silenciosamente del corazón del evangelio.

La crítica, en este contexto, no es un ataque. Es un acto de responsabilidad. Porque si la Iglesia no es capaz de examinarse a sí misma (Cf. 1 Pedro 4:17), otros lo harán por ella.

Y entonces ya no estaremos ante una desviación pasajera, sino ante una transformación mucho más profunda: la de una fe que, sin darse cuenta, ha cambiado su centro… mientras cree seguir en el mismo lugar.

Te animo a acompañarme en este viaje para encontrar el origen y las causas que nos han traído hasta aquí, siendo plenamente consciente de lo polémico e incómodo que puede resultar abordar esta problemática arraigada en una gran parte del mundo evangélico, especialmente el más alejado de la confesionalidad histórica.

Procuro hacerlo desde la honestidad de alguien que milita en el pentecostalismo —y feliz de pertenecer a él— pero también desde una mirada abierta y crítica con amor y máximo respeto hacia toda la familia que conforma la Iglesia de Cristo en su sentido más amplio.

Si estás preparado para este viaje, comencemos.

1 UN EVANGELIO COLONIZADO

El uso del miedo, la escatología y la geopolítica en la fe moderna

Hay mensajes que no pretenden que entiendas nada: solo buscan que obedezcas. Y hay discursos que, cuando te detienes a escucharlos con calma, no están ahí para aclarar absolutamente nada. Cumplen otra función: mantenerte dentro del redil, evitar que te salgas de la línea marcada. No quieren que pienses, quieren que te alinees.

Y esto no siempre salta a la vista, porque suele venir envuelto en lenguaje bíblico, en un tono pastoral que parece verdad pura. Pero basta tomar algo de distancia —dejar la devoción automática y mirar con cierta honestidad— para notar que hay algo distinto debajo. Un tono, una manera de hablar, casi una consigna disfrazada de sermón.

Un discurso cargado, exagerado a ratos, que mezcla sin ningún pudor la Biblia con la geopolítica, la profecía con los

titulares del día. Y lo que termina generando no es fe: es ansiedad. Una ansiedad instalada, alimentada por guerras, mapas, enemigos —a veces inventados— y señales que aparecen por todas partes. Una especie de *Escatolocura*.

No hablo de algo que haya visto desde fuera. Crecí dentro de ese mundo, expuesto desde niño a ese tipo de narrativa. Recuerdo bien aquellas películas que muchos reconocerán —"Como ladrón en la noche", o la saga de Dejados atrás— proyectadas en las iglesias. Para un niño aquello no era simple entretenimiento: dejaba huella.

Ese sistema sabe generar algo muy concreto: expectativa, tensión, incluso cierta adrenalina espiritual. Cualquier cosa puede convertirse en señal profética: una luna roja, un terremoto, las noticias de guerra de esa semana. Todo encaja en el esquema, todo apunta al «rapto secreto», al anticristo, al fin inminente. Y así, entre interpretaciones, números y sospechas, ocurre algo casi imperceptible: **Cristo deja de estar en el centro**[1].

Algunos han empezado a llamar a esto, con cierta crudeza, *renfanismo,* un término vinculado a la llamada estrella de David, asociada a Renfán (Cf. Hechos 7:43) y que trataremos más adelante pues **describe un patrón, un movimiento** que acabó idolatrando a una bandera. Es una especie de mutación del discurso evangélico, donde Cristo deja de ser el centro y su lugar lo ocupa un tablero internacional convertido casi en fetiche espiritual. Como toda idolatría, claro, nunca se presenta como tal: se viste de fidelidad, de celo, de defensa de la verdad. Pero si uno rasca un poco, lo que aparece es otra cosa: **una lealtad política que ha terminado colonizando el púlpito**[2] (Cf. Mateo 6:24).

Esto no nació ayer: lleva décadas gestándose. Durante

mucho tiempo ciertos líderes han enseñado una fe que depende, directamente, de lo que pasa en el tablero geopolítico. Como si el evangelio necesitara confirmarse a través de acontecimientos concretos en un Estado moderno[3]. Y en cuanto alguien lo cuestiona, la reacción llega casi de inmediato: etiquetas, descalificaciones, lo de siempre pero con lenguaje puesto al día.

"Antisemita", por ejemplo.

Una palabra que no se usa como diagnóstico ni como categoría para pensar, sino como forma de cortar la conversación. **Una mordaza**.

En el fondo, muchas veces no hay ahí un debate real, sino un mecanismo que **delimita lo que se puede decir y lo que no. No describe: calla. No sirve para debatir, sino para cerrar la conversación de golpe**. Y lo llamativo es la rapidez con la que se activa: basta cuestionar una interpretación, una narrativa, para que salte el resorte. Apenas queda espacio para el matiz. O estás dentro, o estás fuera.

Y sin embargo lo más preocupante no es la dureza de la reacción, sino lo frágil que resulta el discurso en cuanto se lo examina con calma. Basta hacer una pregunta sencilla, de esas que cualquier cristiano maduro o con un mínimo de formación debería poder responder con claridad (Cf. 1 Pedro 3:15), para que empiecen los problemas. Falta profundidad, falta memoria, falta autocrítica. Muchas veces lo único que queda son ideas repetidas durante años que nadie se ha molestado en revisar de verdad.

El mismo relato se ha repetido tantas veces que ya resulta difícil sostenerlo sin recurrir al grito y a la etiqueta descalificadora de turno.

Pero el problema va más allá de la incoherencia doctrinal:

hay una dimensión ética que no se puede pasar por alto. Cuando una teología empieza —aunque sea de forma indirecta— a justificar la violencia, el sufrimiento ajeno o la deshumanización del que tenemos enfrente, ya no hablamos solo de un error de interpretación. Estamos ante algo más serio, una deriva moral (Cf. Isaías 5:20; Mateo 5:7).

Y aquí surge una pregunta incómoda: ¿cómo se llega a normalizar algo que, en cualquier otro contexto, nos parecería inaceptable? ¿Cómo se instala en la mente de creyentes la idea de que ciertos conflictos, ciertas muertes, ciertos horrores son "necesarios" para el cumplimiento de un plan mayor?

La respuesta no es simple, pero hay un elemento claro: repetición, tiempo y **una narrativa que poco a poco va cambiando lo importante, lo que antes estaba en el centro**.

¿Cómo se instala en la mente de creyentes la idea de que ciertos conflictos, ciertas muertes, ciertos horrores son "necesarios" para el cumplimiento de un plan mayor?

Lo que antes era compasión se convierte en cálculo. Lo que antes era misericordia, en estrategia. **Y lo que antes era Cristo… pasa a un segundo plano frente a la geopolítica** (Cf. Juan 18:36).

Todo esto, además, envuelto en un lenguaje espiritual que dificulta aún más cuestionarlo. Porque si algo se percibe como "parte del plan", deja de discutirse (Cf. Jeremías 6:14). Y si se etiqueta de "profético", parece intocable. Así, casi sin que nos demos cuenta, la fe deja de transformar y empieza, sencillamente, a justificar.

Lo paradójico es que muchos de estos discursos se presentan como defensa de la verdad frente a un mundo engañado, cuando en el fondo recurren a mecanismos muy parecidos a los

que dicen combatir: se simplifican los problemas, se fabrican enemigos, se apela sin descanso al miedo y se filtra la información que conviene. El resultado es una comunidad instalada en **alerta permanente**, siempre a la espera del próximo evento que confirme lo que ya creía.

Cuando el púlpito vive del miedo

El sensacionalismo no aparece por accidente: forma parte del engranaje. Y funciona porque el miedo sigue funcionando. Una persona con miedo depende más y pregunta menos; confía más en quien le explica lo que está pasando. Y eso, claro está, facilita muchas cosas.

Y cuando ese miedo se sostiene en el tiempo, la dependencia se vuelve casi automática. Un creyente dependiente resulta mucho más fácil de dirigir: deja de hacer preguntas incómodas, no contrasta lo que oye, y termina simplemente consumiendo, asintiendo y repitiendo.

Y cuando alguien, desde dentro, decide romper ese ciclo, el sistema reacciona como suele reaccionar ante cualquier cuestionamiento: se endurece. No hay revisión, no hay autocrítica, ni espacio para reconocer los excesos. Al contrario, todo se intensifica: más discursos inflamados, más polarización, más etiquetas. Porque reconocer el error no sería solo corregir una idea; sería tocar algo mucho más profundo, una identidad construida durante años.

Un creyente asustado es un creyente dependiente. Y un creyente dependiente es mucho más fácil de dirigir.

Por eso no hay diálogo real, sino defensa.

Y sin embargo, **algo está cambiando**. No necesariamente en los púlpitos, pero sí en quienes los escuchan. Hay una generación que ya no se traga el paquete completo. Que empieza a notar la diferencia entre fe y propaganda. Que reconoce cuándo se le está hablando desde el Evangelio (Cf. Mateo 7:16) y cuándo desde una agenda. Esa generación no busca necesariamente convencer a la anterior: simplemente empieza a alejarse.

No es una rebelión ruidosa. Es más bien un alejamiento silencioso. Un «hasta aquí».

Porque llega un punto en el que la disonancia resulta demasiado evidente. En el que el mensaje deja de resonar con lo que uno entiende como el corazón del cristianismo (Cf. Mateo 22:37–40). Y entonces aparece una pregunta inevitable, incómoda precisamente por su sencillez: **¿en qué momento dejó Cristo de estar en el centro?**

Y tal vez sea esa la pregunta que más temen quienes han construido su autoridad sobre este sistema. No la acusación directa, no la crítica frontal, sino esa duda que empieza a instalarse en la cabeza de quien escucha. Porque **esa duda no se censura con etiquetas ni se apaga a gritos**. Y cuando prende, el edificio entero empieza a resquebrajarse.

El problema no es, como algunos pretenden simplificarlo, una cuestión de etiquetas denominacionales o de pertenencia eclesial. Hay pueblo de Dios disperso en muchos lugares —en contextos pentecostales, en comunidades históricas, incluso en espacios teológicamente muy distintos entre sí—. La tarea pastoral, por tanto, no consiste en marcar fronteras sectarias ni en convertir el púlpito en una trinchera ideológica, sino en apacentar con fidelidad, conducir a las ovejas a buenos pastos y anunciar el evangelio con integridad (Cf. Juan 21:17).

El problema se agrava, además, cuando se observa un patrón generacional difícil de ignorar. Buena parte del liderazgo formado en ciertos contextos ha desarrollado una incapacidad preocupante para reconocer sus propios errores. No es una crítica ligera ni un ataque personal: es algo que se repite una y otra vez. Cuando se les confronta con sus propias palabras —muchas veces públicas, verificables— la reacción no es rectificar, sino negar, desviar el tema o, peor todavía, victimizarse. Y el victimismo funciona como escudo perfecto: evita rendir cuentas y desplaza el foco hacia una supuesta persecución.

Sin embargo, el evangelio no deja margen para esa actitud. La Escritura es tajante: *"Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos"* (Cf. 1 Juan 1:8). La madurez espiritual no se mide por la ausencia de errores, sino por la disposición a reconocerlos. Pedir perdón no resta autoridad al ministerio: se la da. Lo que la erosiona hasta vaciarla es lo contrario —persistir en el error, negar lo evidente, refugiarse en el cargo.

Aquí entra en juego un cambio de época que muchos líderes no han sabido —o no han querido— entender. Las nuevas generaciones no se relacionan con la autoridad de la misma manera. Ya no basta el "yo soy el pastor" como argumento final: hoy la autoridad se mide en coherencia, transparencia y verdad, y cuando faltan, **el respeto no se impone, se pierde**. No es rebeldía, es simplemente otro marco cultural, uno en el que la información circula, se contrasta y, sobre todo, se discute.

El viejo modelo —vertical, incuestionable, blindado— ha entrado en crisis. Durante años se inculcó la idea de que al pastor no se le toca, que cuestionarlo era casi una afrenta espiritual. Pero ese paradigma, en muchos casos, degeneró en

abuso, en silencios cómplices, en una falta de autocrítica peligrosa. *"Examinadlo todo; retened lo bueno"* (1 Tesalonicenses 5:21) no es una sugerencia opcional, sino un mandato que también se aplica al liderazgo.

Y aquí la crítica tiene que volverse necesariamente incisiva. Porque cuando desde el púlpito se difunden afirmaciones falsas, escatología sensacionalista, se manipula la información o se justifican posturas éticamente insostenibles, el problema deja de ser interno para convertirse en público. No basta con apelar al contexto ni con acusar de mala interpretación: las palabras pesan, y pesan más aún cuando se pronuncian desde una posición de autoridad espiritual.

Más grave todavía es cuando ese discurso se reviste de una teología que, en la práctica, desplaza a Cristo y absolutiza categorías ajenas al nuevo pacto. El dispensacionalismo mal digerido —mezclado con una especie de judaización acrítica— ha llevado a algunos a **una suerte de idolatría contemporánea[4]: una identificación casi mística con un proyecto político concreto, al que se le atribuyen rasgos casi redentores**. El resultado es una confusión teológica importante, donde la fidelidad bíblica se sacrifica en el altar de la ideología. Y el evangelio no admite sustitutos.

> *"Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, el cual es Jesucristo"* (1 Corintios 3:11).

Cuando el centro se desplaza, todo lo demás se desordena. Y entonces el púlpito deja de ser un lugar donde se dispensa la palabra de vida para convertirse en altavoz de intereses que nada tienen que ver con el Reino.

La solución, sin embargo, no es complicada, aunque sí exige valentía: volver a la verdad, reconocer los errores, rectificar cuando haga falta. No hay restauración sin arrepentimiento, ni autoridad moral sin transparencia. **Las nuevas generaciones no piden perfección: piden honestidad**. Y, por paradójico que suene, ese gesto tan simple —decir "me equivoqué"— podría sanar más que muchos sermones.

En el fondo, la cuestión no es generacional, sino espiritual. Se trata de decidir si el ministerio será un espacio de servicio humilde o un espacio de poder que nadie se atreve a cuestionar. Si se opta por lo segundo, el desenlace es previsible: pérdida de credibilidad, desconexión con la realidad y, al final, irrelevancia. Pero si se elige lo primero —humildad, verdad, rendición de cuentas— todavía queda esperanza de reconstrucción.

Al fin y al cabo, **la autoridad en el Reino no se impone: se reconoce**. Y solo se reconoce cuando está respaldada por una vida que, más allá de los discursos, refleja aquello que proclama (Cf. Mateo 7:16).

Fe, propaganda y control del discurso

Lo que estamos viendo no es un episodio aislado: es un patrón que se repite una y otra vez. Cuando el dispensacionalismo desemboca en defender cualquier causa sionista sin matices, deja de tratarse de predicar el Evangelio para pasar a defender un ídolo. Y en cuanto ese ídolo se toca, todo lo demás deja de importar. Ese es su becerro de oro (Cf. Éxodo 32:4).

Hay que decirlo claro: en algunos casos, Cristo ya no está en el centro. Queda en segundo plano, casi como algo decorativo.

Lo que realmente moviliza su discurso es otro tema, uno que consideran territorio exclusivo: Israel. Y no porque busquen la verdad, sino porque desean monopolizar el relato. No importa si están equivocados; lo que no toleran es que otros opinen. Y, cuando se les confronta, el recurso es siempre el mismo: victimismo, descontextualización y acusaciones de difamación.

Cuando alguien minimiza o justifica el horror —niños destrozados, poblaciones arrasadas— no estamos ante un simple error, sino ante algo que se ha ido construyendo con el tiempo.

Y sin embargo, en lugar de reconocer el error, se opta por intoxicar el debate: se inventan acusaciones que nadie ha formulado, se fabrican enemigos y se apela a la emoción para esquivar el análisis. Es una táctica vieja, enturbiar el asunto para que cualquier crítica parezca malintencionada.

Y mientras tanto, la realidad sigue avanzando, imparable. Durante el último año, los hechos han sido documentados con una claridad difícil de ignorar: bombardeos a escuelas, hospitales, cooperantes, instalaciones internacionales. Cada paso, cada escalada, seguida de un silencio difícil de justificar por parte de quienes antes se presentaban como referentes morales. No hay rectificación, no hay arrepentimiento, no hay siquiera un atisbo de duda. Se aferran al error con una insistencia que ya roza la pura obstinación.

Porque el problema no es solo político; tiene un trasfondo claramente ideológico. **Se ha construido una narrativa donde unas víctimas importan más que otras**. Y esa construcción no es casual.

En este contexto, el papel de ciertos líderes religiosos resulta especialmente preocupante. No porque se cuestione su fe, sino porque las consecuencias de determinadas enseñanzas se ven

con claridad. **Se ha generado una reacción casi automática, especialmente en ciertos sectores conservadores, que convierte el apoyo a un Estado en una cuestión de fe**. Y ahí es donde la teología se tuerce.

Un ejemplo claro es la interpretación de textos proféticos como Ezequiel 37. **Se afirma, con una seguridad sorprendente, que dicha profecía se cumplió en 1948 con la creación del Estado de Israel**. Pero basta leer el texto con atención para que surjan preguntas incómodas: ¿dónde dice que ese retorno estaría marcado por el secularismo, el ateísmo o prácticas que contradicen abiertamente la ley que supuestamente se restaura? **La profecía habla de restauración espiritual, no solo territorial**. Reducirla a un evento político moderno es, cuando menos, una simplificación conveniente.

La incoherencia es evidente: se pretende ver cumplimiento profético en una realidad que no encaja con los propios términos de la profecía. Y cuando se señala esa contradicción, la respuesta no entra en el texto, simplemente lo esquiva.

Al final, todo converge en lo mismo: **una lucha por el control del discurso**. Pero la verdad, aunque incómoda, tiene una ventaja decisiva: no necesita trucos para sostenerse, pues se sostiene sola.

Y quizá por eso, cuando se expone con claridad, algunos reaccionan con tanta agresividad: no defienden solo una idea, defienden todo un sistema de creencias que empieza a resquebrajarse.

La escatología como campo de batalla

El pasaje de Libro de Ezequiel, capítulo 37 —el valle de los

huesos secos— se suele convertir en campo de batalla hermenéutico (Cf. Ezequiel 37:1–14). Lo que debería ser una visión profética cargada de simbolismo teológico termina reducido a un lienzo donde cada cual proyecta sus propias obsesiones: geopolítica moderna, traumas históricos, conspiraciones, sistemas escatológicos ya prefabricados.

Uno ve pausas. Otro ve Auschwitz. Otro ve aviones. Otro ve el Libro de Mormón… Escatolocura pura.

Porque cuando no hay frenos, el mismo mecanismo impulsa una lectura que no se somete al texto, sino que lo somete. Una lectura que no escucha: dicta. Que no interpreta: coloniza.

El problema, entonces, no es la multiplicidad de interpretaciones: eso ha existido siempre. Ya en los primeros siglos del cristianismo, figuras como Orígenes o Agustín de Hipona debatían sobre los sentidos literal, alegórico y espiritual de las Escrituras. La pluralidad no es el escándalo.

El escándalo es la arbitrariedad. Por eso se hace más necesario que nunca una lectura cristocéntrica de las Escrituras. Pero ¿qué significa realmente leer de forma cristocéntrica? ¿Es un principio hermenéutico riguroso o una consigna cliché que se suelta para clausurar el debate?

Porque el valle de huesos secos no es, ante todo, un acertijo geopolítico[5]: es una imagen de muerte y restauración dirigida a un pueblo en exilio. Convertirlo en un mapa del siglo XX o XXI —ya sea para hablar de 1948, del Holocausto o de cualquier otro evento— suele ser una forma de rehuir su incomodidad original, la de un Dios que actúa en la historia, sí, pero sin ajustarse a los esquemas previsibles de ningún sistema humano.

Donde unos ven geopolítica, otros ven tipología; donde unos proyectan futuro, otros dan por absoluto un cumplimiento

pasado. Pero en el fondo ambos operan con el mismo mecanismo: la necesidad de cerrar el texto, de fijarlo, de domesticar su ambigüedad.

La Escritura, leída a lo largo de los siglos, nunca ha hablado con una sola voz. Ha sido, más bien, **un espacio de tensión: entre promesa y cumplimiento**, entre historia y símbolo, entre el ya y el todavía no.

Cómo llegamos a esto: fe, Israel y una historia que pocos cuestionan

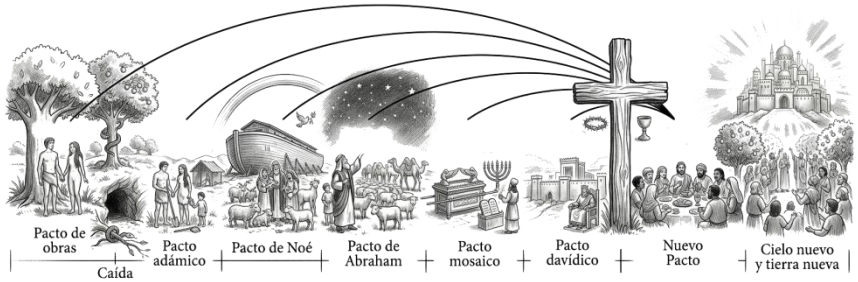
El apoyo de tantos evangélicos al Estado de Israel no es un asunto menor. Es una de esas cuestiones que, vista desde fuera, cuesta entender, y que desde dentro casi nunca se cuestiona. Para muchos creyentes Israel no es solo un país: es un símbolo, una señal. La prueba de que las profecías se cumplen y de que el fin está cerca.

El problema es que ese apoyo, en algunos casos, se vuelve casi automático, incluso cuando las decisiones políticas de ese Estado generan un sufrimiento evidente, sobre todo en el pueblo palestino.

Aquí surge una pregunta clave: **¿cómo hemos llegado hasta aquí?** ¿Qué ideas sostienen esta forma de pensar?

En el fondo, esta discusión no es nueva. La Iglesia lleva siglos preguntándose lo mismo: ¿qué pasa con las promesas hechas a Israel en el Antiguo Testamento? ¿Cómo se cumplen? (Cf. Génesis 12:1-3). De ahí han salido distintas formas de entenderlo.

Algunos, desde la tradición reformada, sostienen que esas promesas encuentran su cumplimiento en la Iglesia, en un pueblo unido en Cristo (Cf. Efesios 2:14-16).



Teología del pacto

Otros plantean que Dios sigue dos caminos paralelos: uno para Israel y otro para la Iglesia.

Hay también posturas más radicales, que afirman que Israel fue reemplazado por completo, aunque es una idea muy discutida.

Pero la clave está en otra corriente: el dispensacionalismo. Es, con diferencia, la que más ha marcado al mundo evangélico actual, y la que mejor explica buena parte de ese apoyo a Israel. Para entenderla hay que retroceder un poco.

Durante siglos, muchos cristianos pensaban que el mundo iría mejorando progresivamente. Pero los acontecimientos históricos —revoluciones, guerras, crisis— acabaron con ese optimismo. Y en ese contexto empezó a ganar terreno otra idea: que Cristo volvería pronto, antes de que todo mejorara (Cf. Apocalipsis 20:1-6).

El dispensacionalismo es, con diferencia, la corriente más influyente dentro del mundo evangélico actual en lo que respecta a la relación entre la Iglesia e Israel.

Aquel giro no fue solo teológico, fue también emocional. Cuanto más inestable parecía el mundo, más sentido

cobraba pensar que el final estaba cerca.

A esto se sumó algo más: una lectura cada vez más literal de la Biblia. Los hechos históricos empezaron a leerse como señales, y así, en el siglo XIX, surgieron grupos convencidos de estar viviendo los últimos tiempos.

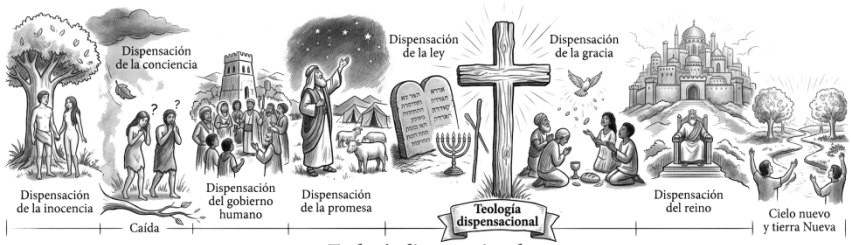
En ese contexto aparece John Nelson Darby, pastor, teólogo y escritor británico, considerado el padre del dispensacionalismo moderno.

Darby recogió ideas que ya circulaban, pero les dio forma y sistema. Propuso algo que marcaría un antes y un después: que Dios tiene dos planes distintos, uno para Israel y otro para la Iglesia.

Para él, las promesas hechas a Israel no se habían cumplido en la Iglesia: seguían pendientes, y se cumplirían de forma literal en el futuro, en un Israel nacional. Esa idea lo cambia todo, porque si Israel sigue siendo central en el plan de Dios, lo que le ocurra hoy deja de ser solo política para convertirse en teología.

De ahí salen otras ideas conocidas: el arrebatamiento de la Iglesia (Cf. 1 Tesalonicenses 4:16-17), la gran tribulación, el papel del Anticristo, la reconstrucción del templo (Cf. Mateo 24:15; Daniel 9:27).

Pero el salto decisivo llega cuando **estas ideas cruzan el Atlántico y llegan a Estados Unidos**.



Teología dispensacional

Allí encontraron el terreno perfecto: predicadores influyentes como **Dwight L. Moody**, conferencias bíblicas, institutos teológicos y, sobre todo, una herramienta decisiva: **la Biblia de referencia de Scofield**.

Esa Biblia no se limitaba a traducir el texto: lo interpretaba, y lo hacía desde una perspectiva dispensacionalista. Durante generaciones, muchos creyentes no leyeron simplemente la Biblia: la leyeron a través de ese filtro[6].

Desde entonces esa manera de entender la fe se extendió por todo el mundo evangélico, e influyó en la predicación, en la enseñanza y en la forma de leer la historia.

También **reforzó una idea constante: el fin está cerca**. Y cuando vives pensando eso, todo cambia. La educación, la planificación, la forma de entender el mundo.

A lo largo del siglo XX, guerras mundiales y cambios geopolíticos se fueron acomodando a ese esquema. Pero hay **un momento clave, 1948: muchos vieron en la creación del Estado de Israel el cumplimiento directo de las profecías**. Desde entonces ese hecho se convirtió en pieza central de todo el sistema. Y ahí es donde todo encaja.

Porque si se cree que Israel tiene un papel profético único, **apoyarlo deja de ser una opción política: se convierte en obligación espiritual**.

El dispensacionalismo, como sistema, organiza la historia en etapas, o "dispensaciones". En la actual, Dios estaría centrado en la Iglesia, pero según esta visión ese enfoque cambiará tras el arrebatamiento, cuando Israel vuelva al centro del plan.

En ese escenario, cobran importancia eventos como la tribulación, el Anticristo o el milenio (Cf. Apocalipsis 20:7-15).

Aunque se sostiene que la salvación es por la fe en Cristo

para todos, **se mantiene una separación tajante entre Israel y la Iglesia. Y eso tiene consecuencias**.

Porque al final, esta forma de interpretar la Biblia no se queda en la teoría. **Moldea cómo se entiende la realidad**.

Por eso, en muchos contextos evangélicos, ver banderas de Israel en iglesias o interpretar cada conflicto en Oriente Medio como señal profética no es algo casual ni una reacción espontánea. Es el resultado de años, décadas, de una forma muy concreta de leer la Biblia y de entender la historia.

Entender cómo se ha construido esta forma de pensar no es, al final, un simple ejercicio intelectual: tiene consecuencias reales. Porque cuando una lectura concreta de la Biblia acaba condicionando cómo vemos el mundo, cómo interpretamos los conflictos y cómo nos posicionamos ante el sufrimiento ajeno, ya no estamos solo en el terreno de la doctrina, sino en el de la responsabilidad. Y ahí no basta con repetir lo de siempre. Hace falta detenerse, revisar, hacerse preguntas incómodas y reconocer que quizá no todo lo que llamábamos "fidelidad bíblica" lo era de verdad.

Volver a poner a Cristo en el centro implica también revisar los sistemas que hemos levantado alrededor de Él. Implica soltar certezas que nos daban seguridad, aunque quizá nunca fueron tan sólidas como creíamos. Y, sobre todo, implica aprender a leer de nuevo, con honestidad y sin miedo, buscando la verdad y no dejándose llevar por la inercia. Porque si algo enseña la historia es que la fe no se pierde cuando se cuestiona: se pierde cuando se deja de hacerlo.

NOTAS

1. Jacques Ellul, *La subversión del cristianismo* (Madrid: Editorial Rialp, 1989).
2. Gregorio Luri, *La imaginación conservadora* (Barcelona: Ariel, 2019).
3. Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto* (Madrid: Sequitur, 2006).
4. Craig A. Blaising y Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids: Baker Academic, 1993).
5. G. K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012).
6. Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800–1930* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

2 EL REGRESO DE LOS JUDAIZANTES

¿Regreso a la verdad o extravío revestido de piedad?

Judaizar el cristianismo —si tomamos la palabra en su sentido más literal: meter en él prácticas, categorías y exigencias ajenas a su núcleo evangélico[1]— no es un asunto aislado ni menor. Es un problema serio y, además, bastante extendido, que se ha propagado con una rapidez notable en amplios sectores del mundo evangélico. Si fuera un fenómeno puntual, limitado a una comunidad marginal o a una corriente sin mayor peso, podría archivarse como una rareza más dentro del vasto paisaje religioso contemporáneo. Pero no es el caso. Su importancia está precisamente en su alcance: ha cruzado fronteras denominacionales, se ha colado en espacios muy distintos y, en no pocos ambientes, ya empieza a resultar de lo más habitual.

Una vieja herejía con ropaje nuevo

El fenómeno de las llamadas "raíces hebreas" —o, hablando con más precisión, el movimiento neo-judaizante— no tiene, en realidad, nada de nuevo. Es más bien una vieja corriente que ha sabido reinventarse con eficacia[2]. Con formas distintas, con un lenguaje y una sensibilidad actuales, vuelve a aparecer un impulso que ya estaba ahí desde los primeros años de la Iglesia.

Durante estos dos últimos años, como tutor en SEAN (Seminario por Extensión a las Naciones) dentro de mi iglesia local, he tenido ocasión de acompañar a varios hermanos en un estudio sistemático de la vida de Pablo y sus cartas. No es una formación exhaustiva, pero sí intencional y bien ordenada, un recorrido que resulta francamente interesante. En ese proceso —siguiendo la vida completa del apóstol, sus viajes misioneros y el contenido de sus epístolas— aparece un hecho difícil de ignorar: **Pablo combatió desde el primer momento este mismo tipo de desviación doctrinal, el germen de estos movimientos**. Lo que hoy vemos resurgir con fuerza no es otra cosa que una reedición, un *remix*, de los conflictos que ya sacudían a las primeras comunidades cristianas[3] (cf. Gálatas 1:6–9).

Lo que entonces era apenas un brote, hoy ha vuelto con fuerza, y no sin consecuencias. En amplios sectores del mundo evangélico —sobre todo en el ámbito pentecostal y neopentecostal— este movimiento está generando tensiones reales, confusión doctrinal y, en no pocos casos, una alteración de fondo del mensaje del Evangelio.

Cabe preguntarse por qué este fenómeno encuentra terreno abonado precisamente en ciertos contextos y no en otros. ¿Por qué penetra con relativa facilidad en iglesias de corte pentecostal, mientras apenas logra arraigar en tradiciones como la presbiteriana, la anglicana, la luterana o en sectores bautistas más confesionales? No es una cuestión menor, y apunta a factores

estructurales, teológicos y, en cierta medida, culturales.

Y esto no es un asunto secundario. El Evangelio —como afirma el apóstol— *"es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree"* (Cf. Romanos 1:16). Pero ese mismo apóstol advierte con igual contundencia que **no hay múltiples evangelios, sino uno solo** (Cf. Gálatas 1:7). Por eso cualquier cambio, por pequeño que parezca, termina tocando lo esencial.

Cuando un movimiento introduce elementos que, en la práctica, acaban pervirtiendo el Evangelio de Cristo, no hablamos de algo opcional ni discutible. **Hablamos de algo serio, tan serio como lo era en tiempos de Pablo**. Porque un evangelio con añadidos —Cristo más otra cosa— deja de ser el Evangelio que salva.

En los últimos años la influencia de estos movimientos ha crecido de forma notable, y allí donde la estructura doctrinal es más flexible o menos sistemática, la penetración resulta más sencilla. El resultado, cada vez más visible, es un sincretismo que avanza poco a poco[4].

No ocurre de golpe, sino gradualmente. Las congregaciones no dejan de considerarse cristianas, ni siquiera pentecostales, pero empiezan a incorporar prácticas, **lenguajes y símbolos ajenos a su tradición original**. Aparecen danzas "hebreas", surgen ministerios enteros en torno a estas prácticas, y todo termina normalizándose.

Conviene aclararlo: no se trata de condenar prácticas culturales en sí mismas. El problema no es el gesto externo, sino lo que ese gesto revela. Porque, con frecuencia, **estos elementos funcionan como síntomas de algo más profundo: una reconfiguración del Evangelio que, poco a poco, se desliza hacia otra cosa**.

Tal como advierte la Escritura, *"un poco de levadura leuda toda la masa"* (Gálatas 5:9). Y así, casi sin notarlo, se produce

una transformación que muchas veces ni siquiera es percibida por quienes la viven. Algunas comunidades resisten; otras, en cambio, han abierto la puerta —a veces sin darse cuenta— a una influencia que termina cambiando su identidad.

Uno de los indicios más visibles de este proceso es el cambio en el lenguaje. Surgen expresiones híbridas, una suerte de "hebrañol", donde términos como *shalom*, *Yeshúa* o *Ruaj HaKodesh* comienzan a sustituir el vocabulario habitual. Dios pasa a ser referido como "el Eterno". Y, aunque ninguna de estas expresiones es incorrecta en sí misma, **su uso reiterado y contextualizado revela un patrón**, una orientación concreta[5].

Así, aparecen casos en los que creyentes gentiles adoptan **prácticas dietéticas que creen bíblicas**, cuando en realidad derivan de desarrollos talmúdicos muy posteriores.

Los saludos cambian, la estética cambia, y se adoptan elementos y símbolos propios de tradiciones judías muy posteriores al periodo bíblico. Todo esto va dibujando un escenario donde la identidad cristiana empieza a difuminarse en una mezcla que nunca termina de definirse.

A esto se suma otro fenómeno aún más delicado: **la cuestión de la identidad**. Junto a los judíos mesiánicos —quienes, siendo judíos, reconocen a Jesús como Mesías— aparece un grupo distinto: personas sin ascendencia judía que, aun así, buscan hacerse pasar por tales. En algunos casos esa búsqueda deriva en genealogías reconstruidas a la fuerza, o en afirmaciones que apenas se sostienen.

Pero incluso si esa ascendencia fuera real, el Nuevo Testamento es claro: **la identidad del pueblo de Dios no se define por la carne, sino por la obra de Cristo**. *"Ni la circuncisión vale nada, ni la incircuncisión, sino una nueva creación"* (Cf. Gálatas 6:15).

En paralelo, se observa otro elemento clave: la fuerte influencia del dispensacionalismo[6]. Esta corriente teológica, al darle un lugar central al Israel nacional en el plan de Dios, ha ido preparando el terreno para que estos movimientos encuentren la puerta abierta. Si Israel ocupa un lugar privilegiado en la economía divina, todo lo asociado a Israel adquiere, por extensión, un valor espiritual especial.

La disforia étnica se manifiesta cuando la identidad cristiana se diluye, sustituida por una búsqueda ansiosa de legitimidad en elementos externos ajenos a la propia cultura.

Y es justo ahí donde el discurso de las "raíces hebreas" encuentra su apoyo: **la idea de que el cristianismo ha sido distorsionado** —por Roma, por la filosofía griega— y que **es necesario regresar a un supuesto estado original, más puro, más "judío"**.

El problema es que **ese retorno no conduce al Evangelio apostólico, sino a una reconstrucción que mezcla a Cristo con la ley, la gracia con el legalismo**. Y ese "Cristo más…" es, en esencia, el mismo error que Pablo denunció con tanta firmeza (Cf. Gálatas 2:16).

El legalismo, de hecho, es el otro gran factor que facilita esta deriva[7]. En contextos donde la fe ya está marcada por una lógica de cumplimiento —hacer, dejar de hacer, demostrar—, el paso hacia las exigencias del judaizante resulta casi natural. Se cuela de forma sutil, no como obligación explícita, sino como señal de mayor compromiso. "Si amas a Dios…", "si quieres obedecer de verdad…" (cf. Colosenses 2:16–17).

Y así, **lo que comienza como una sugerencia termina operando como norma**.

Al final todo eso hace que la identidad cristiana se vaya desdibujando, sustituida por una búsqueda ansiosa de

legitimidad en elementos externos, manifestando lo que algunos denominan como **disforia étnica**. Lo que Pablo denunciaba como "fábulas judaicas" (Cf. Tito 1:14) reaparece, bajo nuevas formas, en contextos contemporáneos.

En ese mismo contexto, la identificación con el Estado moderno de Israel adquiere un tono que va más allá del afecto legítimo hacia una nación. En algunos casos, se acerca peligrosamente a una forma de veneración[8]. Banderas, símbolos, colores… todo contribuye a reforzar una identidad que, en última instancia, no es la que define al creyente.

Porque la Escritura es clara: *"nuestra ciudadanía está en los cielos"* (Cf. Filipenses 3:20). El cristiano es embajador, sí, pero no de una nación terrenal, sino del Reino de Cristo (Cf. 2 Corintios 5:20).

Y cuando esa verdad se desplaza, aunque sea un poco, el riesgo salta a la vista. Porque entonces el centro deja de ocuparlo Cristo, y pasa a ocuparlo otra cosa: una identidad, una cultura, una interpretación… o incluso una nación.

Gálatas hoy: la misma batalla, el mismo peligro

Y así, cuando el movimiento de las "raíces hebreas" —y otros parecidos— aparece en escena, no fuerza puertas cerradas: se encuentra **la mesa ya puesta**.

Porque la Escritura es clara: en todas partes somos embajadores de un Reino que no es de este mundo (cf. 2 Corintios 5:20). Y, sin embargo, en no pocos contextos eclesiales comienza a desplegarse un escenario que resulta, cuanto menos, curioso como mínimo: menorás, réplicas del arca del pacto como elementos decorativos, aceites traídos de Jerusalén, agua del Jordán embotellada, frascos con tierra del monte de los Olivos…

El paralelismo es difícil de ignorar. Lo que en otros tiempos

criticábamos en el ámbito de las reliquias al catolicismo, ahora reaparece bajo nuevas formas en algunos de nuestros contextos. Objetos "especiales", lugares "consagrados", elementos que parecen cargar con una espiritualidad añadida[9]. El shofar, el talit, las banderas... todo ello circula, se vende, se promociona, y encuentra una demanda creciente en librerías cristianas. Y en medio de ese proceso se instala la sospecha: la Biblia que has leído toda tu vida —la Reina-Valera, por ejemplo— empieza a presentarse como una "distorsión romana".

Pero este tipo de desviación no arranca de golpe. No empieza negando doctrinas centrales como la Trinidad. Empieza, más bien, con algo mucho más sutil. Con ese "poco de levadura" (Cf. Gálatas 5:9).

Primero es el lenguaje: el *shalom*, el *Yeshúa*, el cambio en la forma de nombrar. Luego los colores, los símbolos, las danzas, la estética. Poco a poco, se introducen estudios que cuestionan el cristianismo histórico, señalando supuestas corrupciones introducidas por Roma o por la filosofía griega. Y, casi sin percibirse, la estructura comienza a torcerse.

Los retiros pasan a organizarse en torno al sábado. La enseñanza del *shabat* se introduce con cautela: primero como una invitación, luego como una prueba de fidelidad. Se sugiere que no se está guardando correctamente, que hay una forma "más bíblica" de hacerlo. Y así, paso a paso, se va produciendo una suerte de sincretismo o fusión.

Lo que al inicio parecía inofensivo —un saludo distinto, un símbolo, una práctica— termina configurando un sistema completo. Un sistema que, en muchos casos, desemboca en la negación de verdades fundamentales, en un legalismo renovado y en una reinterpretación de fondo del Evangelio.

El dispensacionalismo, en este proceso, no desaparece del todo, pero es **reemplazado por una forma más emocional**

y directa de veneración hacia Israel. Ya no se trata solo de una categoría teológica, sino de una identificación casi personal: se afirma que el creyente tiene ascendencia judía, que forma parte de Israel, y que, por tanto, debe asumir sus costumbres.

El resultado es un desplazamiento gradual. El antiguo legalismo es sustituido por uno nuevo, ahora revestido de lenguaje bíblico. Las Escrituras habituales son descartadas en favor de versiones consideradas "más puras"; se insiste en volver a la Torá; se desacredita todo lo que no encaje en ese marco.

Y, sin darse cuenta, quien comenzó simplemente adoptando un nuevo vocabulario, termina alejándose del cristianismo histórico. Lo que parecía un retorno a las raíces se convierte, en realidad, en un desvío hacia otro evangelio. Y ahí nos metemos en el verdadero problema.

Porque esta no es una cuestión menor. Es, como afirmo al principio del capítulo, la misma batalla que enfrentó el apóstol Pablo.

En los relatos de Hechos (Cf. Hechos 13–14) vemos a Pablo emprender sus viajes misioneros, predicar el Evangelio, plantar iglesias en la región de Galacia. No fue un camino fácil: persecución, azotes, apedreamientos… todo ello marcó su ministerio. Pero allí, en medio de ese sufrimiento, sembró el único Evangelio que salva.

Y sin embargo, poco después recibe noticias alarmantes: aquellos creyentes estaban siendo arrastrados hacia otro mensaje.

La lucha de Pablo contra los judaizantes no fue superficial. Fue intensa, directa, casi visceral. Mientras él edificaba, otros venían detrás distorsionando lo ya establecido. "Cristo no basta", decían. "Hace falta algo más": la circuncisión, la ley, las prácticas.

Por eso no exagero al afirmar que lo que está en juego es el Evangelio mismo.

El verdadero Evangelio proclama que Cristo es suficiente. Totalmente suficiente. Cualquier añadido lo convierte en otra cosa. Y ese fue, precisamente, el conflicto en Galacia.

Las palabras de Pablo dejan entrever su profunda angustia. *"¡Oh gálatas insensatos! ¿Quién os fascinó?"* (Cf. Gálatas 3:1). No es solo una corrección: es un lamento, casi una incredulidad ante lo que está ocurriendo.

"Me temo de vosotros, que haya trabajado en vano con vosotros" (Cf. Gálatas 4:11). La posibilidad de que todo su esfuerzo haya sido inútil le resulta insoportable.

"Hijos míos, por quienes vuelvo a sufrir dolores de parto, hasta que Cristo sea formado en vosotros" (Cf. Gálatas 4:19). Aquí ya no habla el teólogo: habla el padre espiritual, desgarrado por lo que está viviendo.

"Vosotros corríais bien; ¿quién os estorbó?" (Cf. Gálatas 5:7). Una carrera interrumpida, desviada, saboteada. Y, al mismo tiempo, hay una firmeza inquebrantable: *"el que os perturba llevará la sentencia"* (Cf. Gálatas 5:10). **Porque esto no es un asunto ligero**.

Conviene decirlo con claridad: no todas las cuestiones teológicas pesan lo mismo. Hay terrenos donde cabe la diversidad, donde la Iglesia puede permitirse cierto margen de interpretación. Parafraseando un dicho popular atribuido a Agustín de Hipona: en lo esencial, unidad; en lo secundario, libertad.

Pero este no es uno de esos casos: **aquí se toca el núcleo mismo de la fe**. Porque en estos movimientos, Cristo deja de ser el centro absoluto. Se le reduce, en muchos casos, a un maestro, a un rabino ejemplar, a un guía que enseña a cumplir la ley. Pero no se le proclama como el Salvador que cumple la promesa, el Redentor que aplasta la cabeza de la serpiente (Cf.

Génesis 3:15), el cumplimiento de toda la historia bíblica.

Se pierde el hilo que recorre las Escrituras: desde Abraham hasta David, desde la promesa hasta su cumplimiento en Cristo. Se diluye el mensaje de la cruz, la justificación por la fe, la gracia que transforma.

Y en su lugar aparece otra cosa: un Jesús reducido, funcional, casi pedagógico. Un modelo a imitar, más que un Salvador en quien confiar.

Pero no es lo mismo. No es lo mismo predicar a Cristo crucificado (Cf. 1 Corintios 1:23) que presentar a Jesús como un simple maestro de la ley. No es lo mismo anunciar la gracia que exigir cumplimiento. No es lo mismo el Evangelio que salva que un sistema que esclaviza.

Porque, como recuerda Pablo, *"a libertad fuisteis llamados"* (Cf. Gálatas 5:13). Y cualquier mensaje que vuelva a imponer cargas, que reconstruya aquello que Cristo ya cumplió, no conduce a la vida, sino a la esclavitud.

La conclusión no puede ser ambigua: **cualquier evangelio que enseñe que Cristo no es suficiente no es el Evangelio**. Es otra cosa. Y esa "otra cosa", por más bíblica que parezca en su lenguaje, no salva.

De la dicotomía al sincretismo

No parece descabellado, entonces, sospechar que hay una conexión significativa entre la difusión del dispensacionalismo y la expansión —rápida, intensa, casi epidémica— de estos movimientos judaizantes modernos.

Basta observar el peso institucional de esta teología. Grandes seminarios, como el de Dallas, han adoptado el dispensacionalismo no solo como una opción interpretativa, sino prácticamente como columna vertebral doctrinal. En algunos

casos, adherirse a su esquema escatológico —rapto pretribulacional incluido— no es una preferencia, sino un requisito. Y **cuando una teología deja de ser una herramienta para convertirse en un filtro obligatorio, sus implicaciones se amplifican inevitablemente**.

Así, el dispensacionalismo, al convertirse en marco dominante, termina funcionando —quizá sin proponérselo— como una antesala conceptual para la aceptación de los movimientos judaizantes. No porque los promueva directamente, sino porque prepara ciertas categorías mentales: **una sensibilidad, una inclinación, una forma de entender la relación entre Israel y la Iglesia que, con apenas un leve empujón, puede derivar en otra cosa**.

El núcleo del problema está en uno de sus rasgos más característicos: **la marcada dicotomía entre dos pueblos**. Por un lado, Israel —entendido en términos étnicos, nacionales, biológicos—; por otro, la Iglesia —concebida como un pueblo espiritual surgido en el Nuevo Testamento tras el rechazo del Mesías por parte del Israel "según la carne". Esta división, que en el sistema dispensacionalista se presenta como una clave interpretativa, termina generando **una tensión difícil de sostener sin consecuencias**.

De ahí surgen ideas como el famoso "paréntesis": una pausa en el supuesto "reloj profético" de Dios, durante la cual la Iglesia ocupa un lugar provisional hasta que, tras un eventual "rapto secreto", Dios retome su trato con Israel nacional. Todo ello articulado a partir de lecturas específicas de textos proféticos, como las setenta semanas de Daniel.

El problema no es solo exegético; es, sobre todo, conceptual. Porque **este esquema introduce la idea de que Dios opera con dos pueblos distintos, con planes diferenciados**, e incluso —en algunos casos— con destinos paralelos. Y aunque

este planteamiento pretende ordenar la historia de la salvación, lo que a menudo produce es una fragmentación teológica que abre la puerta a lecturas posteriores más problemáticas.

En ese contexto, **la creación del Estado de Israel en 1948** fue interpretada por muchos como una confirmación providencial de este esquema. Un signo —se dijo— de que Dios estaba retomando su trato con el Israel nacional incluso antes del supuesto arrebatamiento de la Iglesia. Y a partir de ahí, la línea entre teología y fascinación política comenzó a difuminarse peligrosamente.

No es casual, entonces, que en muchos entornos dispensacionalistas surja una cierta veneración hacia todo lo relacionado con Israel en su dimensión nacional y las formas externas que poco a poco se incorporan como si fuesen parte de una herencia espiritual directa.

Y aquí es donde el terreno ya está preparado. Porque cuando aparece el discurso de las Raíces hebreas —con su insistencia en que el cristianismo ha sido "distorsionado por Roma" y que es necesario volver a un supuesto origen puro—, no encuentra resistencia, sino familiaridad. El lenguaje ya está asumido, la fascinación ya está presente, la dicotomía ya ha sido interiorizada.

Pero lo que se presenta como un "retorno a las raíces" no es, en realidad, un regreso a la fe apostólica, sino una reconfiguración que empuja hacia un sistema legalista anterior al cumplimiento en Cristo. Se desplaza el centro: de la obra redentora a las prácticas; de la gracia a la observancia; de Cristo a la ley.

Y es aquí donde la Escritura introduce una corrección necesaria. Porque el Nuevo Testamento no describe una doble ciudadanía ni una incorporación étnica al Israel nacional, sino una adopción en Cristo que trasciende esas categorías (Cf. Gálatas 4:5–7).

Pablo lo articula con claridad al distinguir entre el Israel "según la carne" y el "Israel de Dios" (Cf. 1 Corintios 10:18; Gálatas 6:16). No todos los descendientes físicos de Israel son, en ese sentido, herederos de la promesa (Cf. Romanos 9:6–8). La filiación verdadera no se define por la genética, sino por la fe.

La metáfora de Agar y Sara, en Gálatas 4, no deja lugar a ambigüedades: hay hijos de la carne y hay hijos de la promesa. Y es en estos últimos —no en una totalidad étnica— donde se cumple la palabra de Dios. La promesa no falla; simplemente no opera según los criterios que algunos presuponen.

Frente a esto, **el dispensacionalismo, en sus formas más rígidas, parece sostener —aunque sea implícitamente— que Dios aún tiene una deuda pendiente con el Israel nacional en términos colectivos**. Y es precisamente esa expectativa la que, si no se matiza cuidadosamente, puede derivar en una teología que roza lo judaizante.

No porque esa fuera su intención original, sino porque sus categorías pueden ser utilizadas —y de hecho lo son— para reforzar una visión donde lo étnico adquiere un protagonismo que no le corresponde.

El resultado, como afirmo anteriormente, es **una crisis de identidad. Creyentes que no terminan de comprender quiénes son en Cristo**, y que, expuestos a estos discursos, **comienzan a asumir una identidad que no les corresponde**: una suerte de "israelización" espiritual que confunde más de lo que aclara.

Se habla entonces de pertenecer a Israel, pero sin distinguir de qué Israel se está hablando. ¿El nacional? ¿El étnico? ¿O el pueblo de Dios en sentido redentor? La ambigüedad no es inocente, y sus consecuencias son visibles.

Porque cuando el énfasis se desplaza del cumplimiento en Cristo hacia la identidad del pueblo que lo precede, se corre el

riesgo de hacer lo mismo que en otros contextos religiosos: idolatrar el medio y relegar el fin. Como cuando se exalta el instrumento por encima de la obra a la que debía servir.

Israel tuvo, sin duda, un papel central en la historia de la redención; negarlo sería absurdo. Pero ese papel no es el centro del mensaje: el centro es Cristo. Y cuando esa prioridad se invierte, el sistema entero se desajusta.

El Nuevo Testamento es claro en este punto: **hay un solo pueblo, un solo rebaño, una sola comunidad redimida** (Cf. Juan 10:16). No dos planes paralelos, ni dos destinos divergentes, ni dos pueblos eternamente separados.

Y sin embargo muchos se han formado en categorías que dificultan ver esa unidad. Han sido, de alguna manera, condicionados a pensar en clave de separación, de privilegios nacionales, de identidades paralelas. Y en ese contexto, el discurso judaizante no aparece como ruptura, sino como continuación lógica.

De ahí la urgencia de revisar estas categorías, no desde la polémica superficial, sino desde una reflexión seria y fundamentada. Porque lo que está en juego no es una preferencia teológica secundaria, sino la claridad misma del evangelio.

Raíces Hebreas: ¿Regreso a la verdad o extravío revestido de piedad?

Conviene comenzar sin rodeos: cuando hablamos del llamado Movimiento de las “Raíces Hebreas” no hablamos de judíos, sino de **gentiles que, persuadidos por una comprensión deficiente de la Escritura, creen que la adopción de formas externas del judaísmo los hará más auténticos, más fieles, más bíblicos**.

Ante este panorama la pregunta no solo es pertinente, es

urgente: ¿es esto correcto? ¿es necesario? ¿es siquiera bíblico?

Es indiscutible que el cristianismo hunde sus raíces en el judaísmo. Nuestro Señor Jesucristo nació, vivió y ministró en el seno del pueblo judío, observando sus tradiciones (Cf. Lucas 2:21-27). Lo mismo puede decirse de los apóstoles. Conocer el contexto hebreo, su historia, su cosmovisión, sus símbolos, enriquece sin duda la comprensión del ministerio de Cristo y del mensaje apostólico. Pero una cosa es conocer, y otra muy distinta es someterse.

Porque **el Evangelio jamás impuso a los gentiles la obligación de judaizarse**.

La gran comisión de Cristo no consistió en convertir a las naciones al judaísmo, sino en **hacer discípulos de todas las naciones**, proclamando el Evangelio y bautizando en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Cf. Mateo 28:18-20; Marcos 16:15; Hechos 1:8). Tras Pentecostés, el mensaje se extendió con rapidez a diversas culturas, lenguas y pueblos, y con ello surgió una cuestión decisiva: si el Mesías era judío, ¿debían sus seguidores gentiles adoptar la ley, la cultura y las prácticas de Israel?

La respuesta no fue ambigua. En el llamado Concilio de Jerusalén, recogido en Hechos 15, los apóstoles, bajo la guía del Espíritu, rechazaron imponer la circuncisión y la plena observancia de la ley mosaica a los creyentes gentiles. En su lugar, establecieron unas normas mínimas relacionadas con la idolatría, la inmoralidad y ciertas prácticas alimentarias (Cf. Hechos 15:28-29; Levítico 17:8-10). Es decir: lo esencial, no lo ceremonial.

Y sin embargo, a pesar de esta claridad apostólica, la confusión ha persistido durante siglos, y hoy revive con fuerza bajo nuevos ropajes. El resultado es, en el mejor de los casos, una teatralización religiosa; en el peor, una regresión doctrinal.

Judaísmo mesiánico: una realidad distinta y legítima

Antes de continuar, es imprescindible establecer una distinción que muchos ignoran —o prefieren ignorar—: el Movimiento **Raíces Hebreas no es lo mismo que el judaísmo mesiánico**.

El judaísmo mesiánico está formado por judíos reales, nacidos y criados en el seno de la tradición judía, que han reconocido en Jesús de Nazaret al Mesías prometido y lo confiesan como Señor (Cf. Juan 1:41). Estos creyentes no tienen por qué abandonar su identidad cultural, igual que un africano o un asiático no dejan de serlo al hacerse cristianos.

Así, muchos judíos mesiánicos continúan hablando hebreo, celebrando el Shabbat y participando en ciertas prácticas culturales, pero reinterpretadas ya a la luz de Cristo. Su situación recuerda bastante a la de la iglesia primitiva de Jerusalén.

Ahora bien, su historia está marcada por el rechazo. Ya en tiempos de Jesús, quienes lo confesaban eran expulsados de la sinagoga (Cf. Juan 9:22), lo cual implicaba una exclusión social, económica y religiosa total. Más tarde, el judaísmo rabínico endureció la persecución, hasta llegar a introducir maldiciones litúrgicas contra los llamados “nazarenos”.

A ello se sumó la incomprensión —cuando no hostilidad— de la iglesia gentil en ciertos periodos históricos. Desde el Concilio de Nicea hasta la Edad Media, muchos creyentes de origen judío fueron marginados, obligados a ocultar su identidad o a asimilarse completamente.

Y todavía hoy los judíos mesiánicos siguen siendo objeto de rechazo en numerosos contextos.

Muy distinto es el caso del **Movimiento Raíces Hebreas**.

Aquí no estamos ante judíos que creen en Cristo, sino ante gentiles que, sin pertenecer al pueblo judío, pretenden someterse —y someter a otros— a la totalidad de la ley mosaica y, en muchos casos, incluso a tradiciones rabínicas posteriores.

Sus propias declaraciones lo evidencian: consideran la Torá no solo como fundamento histórico de la revelación, sino como norma vigente para todos los creyentes, en cualquier época. A partir de ahí construyen un sistema que incluye la observancia estricta del sábado, dietas kosher, circuncisión, festividades judías e incluso peregrinaciones a Israel.

Y todo ello lo justifican apelando, de forma insistente y descontextualizada, a las palabras de Jesús: *"No he venido para abrogar la ley, sino para cumplir"* (Cf. Mateo 5:17-18).

Pero aquí reside el núcleo del error: confundir el cumplimiento con perpetuación. **Cristo no vino a dejar intacta la ley, sino a llevarla a su plenitud, a consumarla, a cerrar un ciclo redentor que encontraba en Él su sentido definitivo** (Cf. Romanos 10:4).

El problema no es solo exegético, es profundamente teológico.

A esta confusión se suma una sospecha sistemática hacia el cristianismo histórico, al que acusan de estar contaminado por influencias paganas. De ahí el rechazo de términos como "Jesús", la oposición a celebraciones como la Navidad y, en casos más extremos, la negación de doctrinas esenciales como la divinidad de Cristo o la Trinidad.

Cuando esto ocurre, el movimiento deja de ser una desviación para convertirse en una herejía abierta.

Entre la confusión y la desviación: un desafío urgente

Estamos, por tanto, ante un fenómeno que no se puede ignorar

ni tratar con superficialidad. No es una simple cuestión de formas litúrgicas o preferencias culturales: es una distorsión del Evangelio mismo.

Porque cuando se impone la ley donde Cristo ha traído libertad, cuando se sustituye la gracia por el ritual, cuando se desplaza el centro desde el Hijo hacia las sombras que lo anunciaban, se incurre en el mismo error que Pablo combatió con tanta vehemencia (Cf. Gálatas 2:16; 5:1-4).

El Movimiento Raíces Hebreas no es, como algunos pretenden, un retorno a las fuentes. Es, más bien, un retroceso peligroso hacia aquello de lo que el Evangelio nos liberó.

Y precisamente por eso exige una respuesta clara, firme y, sobre todo, bien arraigada en la verdad de la Palabra de Dios.

El veredicto lo pone el Nuevo Testamento, la luz que disipa el espejismo: la norma de la vida cristiana no se busca en tradiciones reconstruidas ni en entusiasmos de moda, sino en la enseñanza de Cristo y de sus apóstoles, que establecieron sin ambigüedades el marco en el que debían vivir los creyentes, especialmente los gentiles.

La pregunta, por tanto, no es retórica: es decisiva. ¿Qué queda de este movimiento cuando se le expone a la luz de la revelación neotestamentaria?

Lo que sale a la luz no es una confirmación: es una refutación contundente.

Empecemos por **una de las obsesiones más recurrentes del movimiento: la insistencia en el uso exclusivo del nombre "Yeshúa", rechazando "Jesús" como si se tratara de una corrupción pagana**.

Sin embargo, la evidencia es tan clara que roza lo irrefutable. Todos los autores del Nuevo Testamento escribieron en griego y emplearon de manera uniforme el nombre *Iesous*. No existe ni un

El uso ocasional de palabras hebreas no eleva espiritualmente a nadie; más bien, cuando se absolutiza, puede convertirse en un signo de superficialidad.

solo manuscrito, ni un fragmento, ni una evidencia paleográfica que sugiera que los escritores inspirados optaron por transliterar el nombre hebreo "Yeshúa" en sus textos.

Si los apóstoles, bajo inspiración divina, no mostraron reparo alguno en emplear "Jesús", ¿de dónde surge esta repentina escrupulosidad moderna?

Más aún, en la Judea del siglo I el hebreo no era la lengua de uso cotidiano. El arameo y el griego dominaban la vida diaria. En arameo, el nombre habría sido algo cercano a "Yéshu", fonéticamente próximo al griego *Iesous*. Pretender, por tanto, una pureza lingüística inexistente no solo es históricamente ingenuo, sino teológicamente irrelevante (Cf. Hechos 4:12).

Sin embargo, detrás de todo ello no solo hay ignorancia, sino también un problema más profundo: **una abierta soberbia espiritual**. **La idea de que, mediante ciertos recursos externos —como el uso de términos hebreos—, uno puede situarse en un nivel espiritual superior al de otros. Este es el fondo del asunto.**

Pero esto **no es señal de mayor devoción, sino de confusión**. Y, en algunos casos, de **una mezcla de ignorancia y orgullo que desemboca en actitudes difíciles de justificar**. **El uso ocasional de palabras hebreas no eleva espiritualmente a nadie; más bien, cuando se absolutiza, puede convertirse en un signo de superficialidad**.

La ley, en sus ceremonias, sacrificios y festividades, no era un fin en sí misma, sino una sombra profética. Y Cristo irrumpe precisamente como la realidad que esas sombras anunciaban.

El Evangelio de Juan lo muestra con una claridad casi pedagógica. En el contexto de la Pascua, Jesús declara: *"Yo soy el pan de vida"* (Cf. Juan 6:35), apropiándose del simbolismo del maná. Durante la Fiesta de los Tabernáculos proclama: *"Yo soy la luz del mundo"* (Cf. Juan 8:12), en medio de las antorchas encendidas en el templo. Y en el clímax de esa misma celebración, clama: *"Si alguno tiene sed, venga a mí y beba"* (Cf. Juan 7:37), reinterpretando el rito del agua.

No son declaraciones aisladas: son apropiaciones deliberadas. Cristo no se presenta como un observante más de la ley, sino como su cumplimiento viviente. Por eso puede afirmar: *"las Escrituras… dan testimonio de mí"* (Cf. Juan 5:39).

Y por eso también el Nuevo Testamento habla de un Nuevo Pacto, sellado en su sangre (Cf. Mateo 26:28; Jeremías 31:31-32), bajo el cual los creyentes ya no están sujetos al sistema mosaico, sino a la ley de Cristo, que recoge y perfecciona la esencia moral de la ley (Cf. Romanos 13:9).

Por otra parte, **si algo resulta llamativo —y revelador— es el silencio absoluto de la Gran Comisión respecto a cualquier proceso de judaización**.

Ni en Mateo, ni en Marcos, ni en Lucas, ni en Hechos se encuentra indicación alguna de que los gentiles deban convertirse primero al judaísmo para ser discípulos auténticos. El mandato es claro: predicar el Evangelio, llamar a la fe en Cristo, bautizar y enseñar lo que Él enseñó (Cf. Mateo 28:18-20). Nada más. Y, sobre todo, nada menos.

La figura del apóstol Pablo resulta aquí particularmente incómoda para los defensores del movimiento. Judío de nacimiento, fariseo por formación y celoso de la ley hasta el extremo, su testimonio desmonta cualquier intento de reinstaurar el sistema mosaico como norma obligatoria.

Pablo no presenta el judaísmo como un ideal a recuperar, sino como una etapa superada. De hecho, la única vez que emplea el término "judaísmo" lo hace para describir su vida pasada (Cf. Gálatas 1:13-14), marcada por el celo violento y la persecución de la Iglesia.

En su carta a los filipenses, su testimonio alcanza un tono casi escandaloso: todo aquello que constituía su orgullo —linaje, circuncisión, observancia, celo— lo considera pérdida, incluso basura, frente al conocimiento de Cristo (Cf. Filipenses 3:4-8). No rechaza su identidad étnica: rechaza su valor a la hora de salvarse.

Otro aspecto central en la teología paulina es la unidad de la Iglesia. En Cristo, las barreras que separaban a judíos y gentiles han sido derribadas (Cf. Efesios 2:14-16). La "pared intermedia de separación" no es otra cosa que el sistema de mandamientos y ordenanzas que dejaba fuera a los gentiles.

Cristo no reformó ese sistema: lo abolió en su función divisoria. Ahora, ambos —judíos y gentiles— tienen acceso al Padre por un mismo Espíritu (Cf. Efesios 2:18), no mediante la ley, sino por gracia, mediante la fe (Cf. Efesios 2:8-9).

Insistir en la observancia de la ley como requisito no solo contradice esta verdad, sino que reconstruye los muros que Cristo derribó.

Sombras y realidad: el error de retroceder

Para terminar, el Nuevo Testamento ofrece una imagen muy potente para entender la relación entre la ley y Cristo: la de la sombra y la realidad. Pablo advierte en Colosenses:

"nadie os juzgue… en cuanto a comida, bebida, días de fiesta o

reposo; todo lo cual es sombra… pero el cuerpo es de Cristo" (Cf. Colosenses 2:16-17).

La ilustración es sencilla y devastadora: **la sombra anuncia, pero no sustituye. Cuando la realidad aparece, la sombra pierde su centralidad. Insistir en las sombras cuando la sustancia ha llegado no es fidelidad, es confusión**.

El mismo argumento se repite en Hebreos, donde se afirma que la ley es *"sombra de los bienes futuros"* (Cf. Hebreos 10:1), y donde **se presenta a Cristo como superior a todo**: a los sacrificios, al sacerdocio, al templo.

La culminación es clara: el altar ya no está en Jerusalén, sino en la cruz (Cf. Hebreos 13:10-14). Y participar de ese altar implica salir del sistema antiguo, no regresar a él.

Así pues, quienes adoptan estas prácticas no están recuperando el judaísmo del siglo I, sino un judaísmo talmúdico bastante posterior, y además lo hacen de manera fragmentaria y superficial.

Desde una perspectiva espiritual esto resulta problemático. La carta a los Gálatas afirma con claridad que **la descendencia de Abraham no está determinada por la etnia, sino por la fe** (Cf. Gálatas 3:7-9), y que, como afirmamos anteriormente, la ley fue un pedagogo —un "paidagogos"— que conducía hasta Cristo, pero que, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo la ley (Cf. Gálatas 3:24-25). Más aún: quienes se sitúan bajo la ley se colocan bajo maldición (Cf. Gálatas 3:10).

Como cierre de este recorrido, la idea no es reaccionar por impulso ni entrar en discusiones vacías, sino pensar bien lo que está pasando. A lo largo de este capítulo se ha ido perfilando un mismo hilo conductor: la facilidad con la que el evangelio puede ser desplazado del centro cuando se introducen, casi

imperceptiblemente, elementos que apelan a la identidad, a lo visible o a lo ritual.

No se trata de negar la riqueza histórica de Israel ni el valor de las Escrituras que brotan de ese contexto, sino de evitar que aquello que fue preparación termine ocupando el lugar de aquello que es cumplimiento. Porque cuando el énfasis se desplaza de Cristo y su obra consumada hacia sistemas, símbolos o prácticas añadidas, **lo que se erosiona no es un detalle secundario, sino el corazón mismo del mensaje** (Cf. Gálatas 1:6–7).

En última instancia, la cuestión vuelve siempre al mismo punto: quién es Cristo y qué significa realmente su obra. Si Cristo basta —como afirmaron los apóstoles con una contundencia que no deja margen para ambigüedades— entonces todo intento de completarlo, matizarlo o suplementarlo no enriquece el evangelio, sino que lo distorsiona.

Recuperar esa centralidad no implica empobrecer la fe, sino liberarla de añadidos que, bajo apariencia de profundidad, terminan por oscurecerla. Y ahí está la tarea más urgente: discernir entre lo que pertenece al núcleo del evangelio y aquello que, por muy atractivo o folclórico que parezca, no deja de ser un desvío.

NOTAS

1. Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano*, vol. 1 (Barcelona: Clie, 2002).
2. Jaroslav Pelikan, *La tradición cristiana: Historia del desarrollo de la doctrina*, vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 2005).
3. N. T. Wright, *Pablo: Una biografía* (Madrid: San Pablo, 2019).
4. Peter L. Berger, *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión* (Barcelona: Herder, 2006).
5. George Steiner, *Después de Babel: Aspectos del lenguaje y la traducción* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1995).
6. Craig A. Blaising y Darrell L. Bock, *Dispensacionalismo progresivo* (Grand Rapids: Baker Academic, 1993).
7. E. P. Sanders, *Pablo y el judaísmo palestinense* (Salamanca: Sígueme, 1985).
8. Gershom Scholem, *El mesianismo judío* (Madrid: Trotta, 2008).
9. Jean-Claude Schmitt, *La razón de los gestos en el Occidente medieval* (Madrid: Akal, 1992).

3 SIONISMO EVANGÉLICO

Entre promesas, símbolos y política

En la historia del cristianismo hay tensiones que nunca terminan de irse del todo. Una de las más persistentes —y también más difíciles de detectar— surge cuando la forma de entender la fe se mezcla con intereses, identidades y relatos que van más allá de lo puramente espiritual.

No es algo nuevo. A lo largo de los siglos, la Iglesia ha pasado por momentos en los que la fe se ha leído, reinterpretado y, a veces, utilizado según el contexto cultural y político de cada época.

Hoy, sin embargo, la relación entre el dispensacionalismo y el sionismo dentro de muchos sectores evangélicos tiene rasgos propios que merecen atención. No solo por su alcance global, sino por lo hondo que ha calado en la forma de pensar de millones de creyentes.

Lo que empieza como una manera de ordenar la historia bíblica —los tiempos, las promesas, los pactos— termina

convertido en **una narrativa completa**. Una que no solo habla de Dios, sino también de política internacional, de la historia actual y del destino de las naciones. Y en este marco, los acontecimientos más recientes dejan ver con más claridad todo lo que hay detrás.

El papel del pentecostalismo en la difusión de estas ideas no se explica solo por su crecimiento o su impulso misionero. Su importancia está, sobre todo, en cómo une la experiencia de la fe con la enseñanza. La autoridad no depende tanto de argumentos sistemáticos, sino de la experiencia compartida, de la confianza en quienes enseñan y de la continuidad de una tradición que se percibe fiel a la Escritura.

Este modo de transmisión tiene mucha fuerza, porque no solo informa: moldea la sensibilidad espiritual. El creyente no solo aprende ideas; aprende a sentirlas como verdaderas, a integrarlas en su relación con Dios, a verlas como parte inseparable de su fe.

Así, el dispensacionalismo no aparece como una opción más, sino como el propio marco desde el cual la Biblia cobra sentido, especialmente en muchos sectores —no todos— del mundo evangélico.

El resultado no suele ser un rechazo consciente de otras posturas, sino algo más profundo: cuesta incluso imaginar que existan o que puedan ser válidas. El sistema deja de verse como sistema, porque se ha asumido como la forma "natural" de leer la Biblia.

Sin embargo, la historia del pensamiento cristiano invita a mantener cierta cautela ante este tipo de situaciones. Toda tradición, por sólida que parezca, necesita revisarse a la luz del conjunto del mensaje bíblico. No para descartarla sin más, sino para depurarla, corregirla o, si hace falta, replantearla.

Aquí entra en juego la cuestión de la interpretación. **El dispensacionalismo insiste en una lectura literal de las**

promesas proféticas, como garantía de fidelidad al texto. Pero esto abre una pregunta importante: ¿qué significa realmente leer de forma literal textos que son simbólicos, poéticos o apocalípticos?

La Biblia no es uniforme; es una mezcla de voces, estilos y contextos. Los profetas, por ejemplo, usan imágenes que van más allá del lenguaje cotidiano: montañas que se derriten, cielos que se enrollan, ciudades que bajan del cielo... Son formas de expresar realidades que no caben en palabras simples.

El problema no es tomar en serio esas imágenes, sino decidir cómo hacerlo. Si se insiste demasiado en la literalidad, se puede perder el sentido profundo del texto. Pero si todo se vuelve alegórico, también se corre el riesgo de vaciarlo de contenido real.

Quizá la clave esté en reconocer que **el Nuevo Testamento no repite sin más las categorías del Antiguo, sino que las transforma a la luz de Cristo**[4]. En Él las promesas no solo se cumplen: **adquieren un significado más amplio y profundo**. Lo que antes estaba ligado a una tierra concreta empieza a entenderse como una realidad que abarca todo: cielo y tierra, tiempo y eternidad.

el Nuevo Testamento no repite sin más las categorías del Antiguo, sino que las transforma a la luz de Cristo

Desde ahí, la insistencia en separar de forma rígida a Israel y a la Iglesia plantea preguntas inevitables. No porque niegue la historia de Israel, sino porque parece resistirse a la apertura universal que propone el evangelio.

Estas decisiones interpretativas no se quedan en la teoría: afectan a la forma de vivir, de pensar y de posicionarse. Cuando un sistema define de antemano quién tiene un lugar privilegiado en el plan de Dios, existe el riesgo de que eso influya en cómo se interpretan los hechos históricos.

Así, ciertas acciones políticas terminan juzgándose no tanto por criterios éticos universales como por su encaje en una narrativa profética. La capacidad crítica no desaparece, pero sí queda condicionada por ese marco previo.

Es llamativo que, en la Biblia, los momentos de mayor fidelidad no coinciden con apoyar el poder sin cuestionarlo, sino con ponerlo en duda. Los profetas hablaban desde dentro del pueblo, pero no para reafirmarlo sin más: para confrontarlo con la justicia de Dios. Su lealtad no estaba en estructuras políticas, sino en el carácter de Dios.

Por eso, cualquier sistema que dificulte esa capacidad crítica empobrece la vida espiritual. La fe deja de ser un espacio de discernimiento y **pasa a ser una forma de justificar lo ya asumido**.

A esto se suma otro fenómeno curioso: la espiritualización selectiva. En algunos enfoques, ciertos elementos del Antiguo Testamento se entienden como cumplidos en Cristo, mientras que otros se dejan para un cumplimiento literal futuro. El templo se reinterpreta, el sacerdocio cambia, los sacrificios se superan… pero **la tierra sigue viéndose como una promesa pendiente en sentido geográfico**.

Esto no es un detalle menor: muestra que hay criterios de interpretación que no siempre se explicitan, pero que influyen mucho en cómo se lee el texto. La cuestión no es solo qué se interpreta de una manera u otra, sino por qué.

Si **el Nuevo Testamento presenta a Cristo como cumplimiento de las sombras**, lo lógico sería aplicar ese mismo criterio a todo el relato bíblico. De lo contrario se corre el riesgo de construir una visión parcial, donde conviven ideas basadas en principios distintos sin reconocer esa tensión.

Pero quizá el efecto más profundo de todo esto no esté en la doctrina ni en la ética, sino en el centro mismo de la experiencia

cristiana. Cuando la atención se va desplazando poco a poco de Cristo hacia otras cosas —una nación, una tierra, un programa del fin de los tiempos—, la fe cambia sin que apenas se note.

No se abandona a Cristo, pero se le rodea de elementos que empiezan a competir con Él. El evangelio, que es una buena noticia para todos, puede terminar viéndose como parte de una historia más amplia donde otras cosas ocupan el protagonismo.

Sin embargo, el núcleo del mensaje cristiano tiene una fuerza que resiste ese desplazamiento. No depende de un lugar, de una identidad nacional ni de un calendario profético. Depende de una persona cuya obra va más allá de todo eso y lo reordena.

El evangelio no está anclado a una geografía, identidad nacional o calendario profético. Está anclado a una persona: Cristo.

Volver a ese centro no significa negar la complejidad de la Biblia ni la historia de Israel. Significa reconocer que todo eso encuentra su sentido final en algo que lo supera y lo cumple a la vez. También significa recuperar una fe que no necesita apoyarse en estructuras externas, porque se sostiene en Alguien que no puede ser utilizado.

Al final, la cuestión no es elegir entre sistemas teológicos, sino preguntarse **qué lugar ocupa realmente Cristo en la vida de la Iglesia**. Si está en el centro, todo lo demás encuentra su sitio. Si se le desplaza, aunque sea poco a poco, incluso las mejores doctrinas pueden acabar oscureciendo en lugar de iluminar.

Y ahí es donde la reflexión se vuelve necesaria: no para condenar, sino para discernir; no para simplificar, sino para ir más a fondo; no para dividir, sino para recuperar la claridad de un mensaje que, en esencia, sigue siendo sencillo y a la vez

profundamente inagotable.

El sionismo cristiano: entre la teología y la ideología política

Uno de los fenómenos más influyentes dentro del evangelicalismo contemporáneo es el llamado **sionismo cristiano**: una corriente que identifica el moderno Estado de Israel con el cumplimiento directo de las promesas bíblicas y convierte su respaldo político en una supuesta exigencia de fidelidad a Dios[1]. Aunque sus defensores lo presentan como una consecuencia natural de la interpretación literal de las Escrituras, un examen más cuidadoso revela una realidad considerablemente más compleja.

El sionismo nació a finales del siglo XIX como un movimiento político nacionalista cuyo objetivo era establecer una patria judía en Palestina[2]. El término fue popularizado por Nathan Birnbaum y posteriormente impulsado por Theodor Herzl. Llama la atención, sin embargo, que muchos de sus primeros promotores fueran judíos seculares, e incluso hostiles a la religión tradicional.

Durante décadas, amplios sectores del judaísmo ortodoxo rechazaron el proyecto sionista, convencidos de que la restauración nacional de Israel era obra reservada al Mesías, no una tarea alcanzable mediante programas políticos o esfuerzos humanos. Aún hoy grupos como Neturei Karta o ciertos sectores jasídicos continúan denunciando el sionismo político como una usurpación de prerrogativas divinas.

Con el paso del tiempo, especialmente después de la Guerra de los Seis Días en 1967, surgió una síntesis entre nacionalismo y religión que terminó otorgando al proyecto sionista una dimensión teológica cada vez más marcada. Esta fusión entre fe y política preparó el terreno para la expansión del sionismo cristiano en el mundo evangélico[3].

La **versión cristiana del sionismo** comenzó a fraguarse en Gran Bretaña durante el siglo XIX cuando distintos predicadores y conferencias proféticas fueron difundiendo la idea de que el retorno de los judíos a Palestina era condición necesaria para los acontecimientos finales de la historia. Todo esto vinculado a la teología dispensacionalista (que veremos con más detalle en el capítulo cinco) e impulsada con la fundación del Estado de Israel en 1948 y la victoria israelí de 1967, interpretadas por muchos evangélicos como pruebas irrefutables de profecías bíblicas cumplidas. Desde entonces, numerosos autores, conferencistas y ministerios han convertido la política de Oriente Medio en una pieza central de su escatología.

Aunque existen variantes, la mayoría de **las expresiones del sionismo cristiano** comparten varias convicciones de fondo.

En primer lugar, sostienen que el establecimiento del Estado de Israel marca el comienzo de la fase final de la historia humana. En segundo lugar, consideran que los conflictos de Oriente Medio forman parte de un plan profético que desembocará en el retorno visible de Cristo. Asimismo, afirman que las promesas territoriales dadas a Abraham siguen vigentes de forma literal e incondicional y que la Iglesia nunca participa de ellas. Y, por último, leen Génesis 12:3 como un mandato permanente de apoyo político al Estado moderno de Israel.

Esta última afirmación es la que genera especial controversia, pues con frecuencia se pasa de la bendición prometida a Abraham a la idea de que todo respaldo político al gobierno israelí recibe aprobación divina, mientras que cualquier crítica sería equivalente a oponerse a Dios.

Para muchos sectores del sionismo cristiano, la prioridad no es evaluar los acontecimientos desde criterios universales de justicia, misericordia o dignidad humana, sino comprobar si encajan o no en el avance de un supuesto programa profético.

Esta cosmovisión ha ejercido una influencia considerable en ciertos círculos políticos, especialmente en Estados Unidos, donde durante décadas numerosos líderes religiosos y organizaciones evangélicas han promovido un respaldo prácticamente incondicional al Estado de Israel. Fenómenos similares, aunque de menor alcance, pueden observarse en distintos países latinoamericanos cuyos líderes han cultivado estrechas relaciones con sectores evangélicos afines al sionismo cristiano.

Así, cuestiones como la ocupación militar, desplazamientos forzados, violaciones de derechos humanos o acciones bélicas quedan frecuentemente subordinadas a consideraciones proféticas. El peligro del sionismo cristiano no reside únicamente en determinadas interpretaciones proféticas, sino en la facilidad con la que puede transformar una esperanza escatológica en una ideología política revestida de lenguaje bíblico.

La pregunta que lo cambia todo

Lo que aquí intentamos plantear no es simplemente añadir otra opinión más. Es algo más incómodo: cuestionar la base sobre la que se han construido muchas de esas opiniones. No es una teología en el sentido clásico, ni un sistema bien ordenado. Es, más bien, una sospecha llevada hasta sus últimas consecuencias. **La sensación de que algo no termina de encajar**.

La sensación de que hay conexiones dadas por obvias durante años sin haberse examinado de verdad. De que **existe una estructura invisible que sostiene gran parte del discurso evangélico actual sobre Israel**.

La primera grieta parece simple. No es una afirmación fuerte ni una tesis cerrada: es una pregunta que vuelve una y otra vez,

que no se deja zanjar fácilmente:

¿Cómo se conecta el Israel bíblico con el Estado moderno de Israel?

La fuerza de esta pregunta no está en que sea complicada, sino en que obliga a frenar. A recorrer con cuidado un camino que normalmente se da por hecho. Un camino hecho de ideas que, de tanto repetirse, parecen evidentes:

Promesa hecha a Abraham.
Descendencia de Abraham.
Pueblo de Israel.
Restauración nacional.
Estado moderno.

Todo parece encajar. Suena lógico. Pero cuando te detienes en cada paso, empiezan a aparecer grietas.

¿Qué significa realmente "descendencia"? ¿Es algo biológico? ¿Cultural? ¿Espiritual?

La propia Escritura complica la respuesta. Pablo, en Gálatas, rompe la idea de que la promesa se transmite simplemente por línea de sangre cuando afirma que fue hecha "*a tu simiente… la cual es Cristo"* (Cf. Gálatas 3:16).

Aquí hay un giro fuerte. La promesa deja de ser una cuestión genética y pasa a centrarse en Cristo. Y eso no es un detalle menor: cambia la forma de leer todo. Porque si la promesa se concentra en Él, entonces no se puede pasar sin más del texto bíblico a una nación moderna sin explicar bien ese salto.

Y sin embargo, muchas veces ese paso se da sin más, como si fuera obvio. Se pasa del texto a la política sin construir el puente. Y justo ahí, en ese espacio que nadie explica, es donde surge la crítica.

No se trata de negar la importancia de Israel en la Biblia, ni de

ignorar su papel en la historia actual. Se trata de cuestionar lo fácil que resulta igualar cosas distintas.

Uno de los puntos más delicados tiene que ver con la identidad. No en un sentido superficial, sino en lo más profundo: **¿quién es Israel?**

La pregunta parece sencilla, pero no lo es. A lo largo de la historia, Israel se ha entendido de muchas maneras: como pueblo étnico, como comunidad religiosa, como realidad cultural, como categoría teológica. Reducirlo a una sola cosa siempre deja algo fuera.

Sin embargo, en el discurso del sionismo evangélico, esa complejidad suele simplificarse: Israel es Israel.

Pero esa frase, que parece clara, en realidad no explica mucho. El Israel bíblico no es solo un pueblo. **Es un pueblo ligado a una promesa**. No se define solo por su origen, sino por su papel dentro del plan de Dios. Cuando eso se pierde, la palabra queda vacía.

Aquí entra una idea que puede incomodar: **hasta qué punto se puede dar por hecha una continuidad étnica directa entre el Israel antiguo y el moderno**.

Más allá de debates históricos o genéticos, el problema de fondo es otro. La identidad no puede usarse como un atajo para interpretar. No basta con que algo tenga el mismo nombre para que tenga el mismo peso teológico. Y, sin embargo, gran parte del sionismo evangélico se apoya en esa suposición. El resultado es un cambio silencioso: la teología se mezcla con la política.

El apoyo al Estado de Israel deja de ser una opción discutible y pasa a verse como una obligación espiritual. En algunos discursos, la fidelidad a Dios se mide por la postura que se adopta frente a una nación concreta.

Ahí se cruza una línea: la teología deja de ser reflexión y pasa a ser alineamiento. Y eso tiene consecuencias.

Porque **cuando la fe se ata directamente a una realidad política, la crítica se vuelve difícil**. **Cuestionar decisiones políticas empieza a sentirse como cuestionar a Dios**.

Aquí es donde esta reflexión aprieta más. No porque ofrezca un sistema alternativo completo, sino porque señala un riesgo: el de absolutizar, el de convertir una interpretación en algo incuestionable, el de construir un sistema que ya no admite preguntas.

Cuando eso pasa, deja de ser teología en sentido pleno y se convierte en ideología. No como insulto, sino como algo más profundo: **un modo de pensar cerrado, que se blinda frente a cualquier crítica**.

Este problema no se limita al sionismo evangélico: aparece también, de otra forma, en los movimientos de raíces hebreas.

A simple vista parecen lo contrario. Donde unos separan, otros intentan recuperar; donde unos distinguen, otros integran. Pero ambos comparten la misma inquietud: cómo se relacionan la Iglesia y el Israel bíblico. Y en ambos casos aparece una dificultad: mantener la unidad del relato.

El dispensacionalismo divide la historia en planes paralelos[6]. Las raíces hebreas, a veces, intentan reconstruir la identidad cristiana incorporando elementos judíos. Pero ninguno termina de resolver la tensión, porque la cuestión de fondo no es qué recuperar o qué separar, sino cómo entender el cumplimiento.

El Nuevo Testamento insiste una y otra vez en que las promesas encuentran su "sí" en Cristo[5] (Cf. 2 Corintios 1:20).

No en una nación.
No en una etnia.
No en un proyecto político.
En Cristo. Y eso lo cambia todo.
Cambia la identidad.

Cambia la idea de pueblo.
Cambia la promesa.

En Efesios 2, Pablo describe algo que rompe esquemas: *"de ambos pueblos hizo uno… derribando la pared intermedia de separación"*.

Esto no borra la historia de Israel, pero la sitúa dentro de algo más grande. Una realidad donde la división deja de ser lo importante.

Y aquí el problema es que tanto el dispensacionalismo como ciertas formas de sionismo evangélico y algunos movimientos de raíces hebreas, al intentar conservar o recuperar algo valioso, acaban reintroduciendo divisiones que el propio texto parece haber superado. No siempre de forma consciente, ni siempre con la misma intensidad.

Pero el resultado se parece: cuesta mantener la unidad. Y cuando la unidad se pierde, el relato se rompe, convirtiéndose en piezas sueltas que hay que encajar con esquemas externos. Pero la Biblia no se presenta como un puzzle: se presenta como una historia.

Una historia que empieza con una promesa, pasa por muchas etapas y encuentra su cumplimiento en una persona.

Reducir esa historia a un sistema le quita vida. Y cuando eso pasa, la teología se vuelve rígida, predecible, incapaz de responder a la realidad tal como es.

Por eso, la conclusión no es simplemente rechazar. Es una invitación a volver a leer, volver a preguntar, volver a abrir, volver a escuchar. Solo así se puede recuperar algo que, entre sistemas y certezas, puede perderse: la verdad no como fórmula ni como sistema cerrado, sino como algo vivo.

Y esa realidad —si tomamos en serio el Nuevo Testamento— no está en una genealogía, ni en un territorio, ni en una

estructura política.

Está en una persona: Cristo.

Y es ahí donde toda promesa encuentra su cumplimiento… y donde toda interpretación, al final, debería medirse.

La ilusión del privilegio y el escándalo de la gracia

Hay ideas que sobreviven no porque sean verdaderas, sino porque resultan atractivas. Una de ellas es la del "pueblo escogido" entendida como privilegio permanente, como una garantía espiritual heredada, como algo que, por sí solo, pone a unos por encima de otros. Esta idea no solo es antigua; también ha sabido adaptarse. Ha cambiado de forma, se ha metido en discursos religiosos actuales y, en algunos casos, se ha mezclado con posturas políticas, identidades culturales o incluso lealtades emocionales.

Pero cualquier idea que quiera ocupar el lugar de lo fundamental hay que llevarla hasta sus últimas consecuencias. Y cuando se hace, lo que aparece no es tranquilidad, sino una tensión fuerte: **si existe un privilegio que salva por sí mismo, entonces la gracia deja de ser gracia; si hay una elección que evita el juicio, entonces la justicia deja de ser justa**.

El problema no está en hablar de elección, sino en cómo se entiende. Porque la Escritura no presenta la elección como refugio, sino como responsabilidad; no como protección, sino como exposición. A quienes se les dio la revelación no se les dio una ventaja para evitar el juicio, sino una luz que los hacía más conscientes de él. Tener más no significaba deber menos, sino más.

"Porque no son los oidores de la ley los justos ante Dios, sino

los hacedores de la ley serán justificados" (Romanos 2:13).

Las promesas, los pactos, los símbolos, señales, todo ello tenía un carácter provisional, pedagógico, orientado hacia algo mayor.

Aquí no hay ambigüedad. **Estar cerca de lo sagrado no garantiza nada si no hay fidelidad**. Y aquí aparece una primera fractura: la distancia entre lo que uno dice ser y cómo vive, entre lo que recibe y lo que hace con ello. Toda la historia bíblica puede leerse desde esa tensión.

Se dieron promesas, se establecieron pactos, se levantaron símbolos, se instituyeron sacerdocios. Pero nada de eso era el final: todo apuntaba a algo mayor. **Eran señales, no metas**. **Sombras, por decirlo así, que señalaban una realidad definitiva**. El problema empieza cuando la señal se convierte en lo importante y el símbolo ocupa el lugar de lo real.

Ahí es cuando la fe, casi sin notarlo, se desliza hacia una forma de idolatría. No una evidente, sino una más fina: aferrarse a lo que debía ser superado.

El punto clave llega cuando aparece lo definitivo. Cuando la promesa se cumple, ya no puede tratarse como si siguiera pendiente. Cuando la realidad llega, la sombra pierde sentido. **Aferrarse a la sombra ya no es fidelidad, es resistirse a la luz**.

> *"Porque la ley, teniendo la sombra de los bienes venideros, no la imagen misma de las cosas…"* (Hebreos 10:1).

Aquí está el núcleo del problema. No se trata de negar la historia ni despreciarla, sino de entender hacia dónde apunta. Todo converge en un hecho que lo cambia todo: **la relación con**

Dios ya no depende de la etnia, ni de la cultura, ni de la herencia religiosa, sino de una respuesta personal.

La consecuencia es clara: **no existe privilegio automático**. Nadie queda fuera del juicio, pero tampoco fuera de la gracia. La igualdad no está en quién es mejor, sino en que todos necesitan lo mismo.

> *"Por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios"* (Romanos 3:23).

Ese "todos" incomoda. Derriba jerarquías. Pone al mismo nivel a quienes se creen cerca y a quienes saben que están lejos. Y justo ahí es donde la gracia muestra lo que realmente es.

Pensar que hay un grupo humano espiritualmente superior por definición no solo contradice esto: rompe el mensaje desde dentro. Y cuando esa idea pasa al terreno político, el problema crece: lo que era teología se convierte en ideología, y la fe empieza a usarse como herramienta.

Entonces **aparece un discurso en el que "bendecir" ya no significa decir la verdad, sino apoyar estructuras, justificar decisiones, aplaudir realidades que poco tienen que ver con la fe**. La palabra se vacía y se llena de otros intereses.

Pero la pregunta sigue ahí: ¿cómo puede llamarse bendición a algo que no lleva a la vida? ¿Cómo se puede hablar de favor de Dios sin reconocer lo que ese favor implica?

> *"El que cree en el Hijo tiene vida eterna; pero el que rehúsa creer en el Hijo no verá la vida, sino que la ira de Dios está sobre él"* (Juan 3:36).

Aquí no hay margen para excepciones. No importa la historia

ni la identidad: la condición es clara. Y por eso cuesta aceptarla, porque elimina cualquier seguridad falsa.

En este punto, el discurso se vuelve necesariamente directo, no por buscar confrontación, sino porque lo que está en juego es esencial. Si se introducen dos caminos, dos pueblos con destinos distintos, dos formas de relación con Dios, entonces se pierde el centro.

Estas ideas no aparecieron al principio como algo evidente. Son desarrollos posteriores, lecturas influenciadas por contextos concretos. Intentos de explicar algo que ya tenía respuesta. Y en ese intento, se introdujo una división que antes no existía.

El resultado es **una fe dividida**. Por un lado, afirma que hay una obra completa; por otro, actúa como si faltara algo. Habla de plenitud, pero vive como si no bastara.

Esto también se ve en las prácticas: se buscan lugares especiales, se sacralizan espacios, se da valor espiritual a geografías. Se peregrina, se repiten gestos, se vuelve a una lógica que ya había sido superada. Se olvida que el cambio principal no fue de lugar, sino de naturaleza: **el templo dejó de ser un sitio para convertirse en algo vivo**.

"¿No sabéis que sois templo de Dios…?" (Cf. 1 Corintios 3:16).

Esto no es una metáfora débil: es un cambio profundo. Si cambia el lugar de la presencia, también cambia la forma de relacionarse con ella. Volver atrás no es fidelidad: es no haber entendido el cumplimiento. Podemos verlo así:

Antiguo orden		Cumplimiento
Pueblo étnico	→	Comunidad de fe
Templo físico	→	Persona viva

Ley externa	→	Gracia interior
Sombras	→	Realidad plena

Esto no borra la historia, pero la pone en su sitio.

Aun así, cuesta soltar lo anterior. Quizá porque da seguridad, porque hace tangible lo sagrado, porque parece más manejable. **Es más fácil agarrarse a una identidad que dejarse transformar**. Más cómodo pertenecer que cambiar.

La fe que no incomoda corre el riesgo de ser una construcción cómoda, adaptada a intereses y contextos.

Por eso hace falta volver al centro. No como frase bonita, sino como exigencia real. Volver implica revisar lealtades, cuestionar lo aprendido. Implica dejarse incomodar.

Porque **una fe que no incomoda puede volverse cómoda, adaptada, moldeada por intereses**. Puede incluso crecer, pero ya no será la misma.

La conclusión no es condenar, sino advertir. No señalar con el dedo, sino reconocer una tentación constante: cambiar lo esencial por lo accesorio, hacer absoluto lo relativo, convertir lo provisional en definitivo.

El verdadero escándalo no es que todos estén en la misma condición, sino que todos tengan acceso a la misma salida. Y esa salida no tiene sustitutos.

No hay etnia que salve. No hay historia que justifique. No hay política que redima. Solo hay una decisión: aceptar o rechazar.

Y ahí se decide todo. Porque cuando cae la ilusión del privilegio, empieza de verdad **la experiencia de la gracia**.

Abraham: Volver a la fe que empezó todo

Todo empieza con una escena sencilla: **un hombre llamado Abraham**, sacado de su tierra, bajo el cielo abierto, mirando las estrellas. Ahí se le dice que en él serían benditas todas las naciones. **No es una promesa pequeña, ni limitada a un grupo, ni basada solo en la sangre. Desde el principio es amplia, abierta, universal**, tan abierta como el cielo que la acompaña.

Pero esa promesa, que parecía destinada a multiplicarse en descendientes visibles, encuentra su verdadero cumplimiento en algo más profundo, menos visible y mucho más decisivo: la fe.

> *"Y creyó Abraham a Dios, y le fue contado por justicia"* (Génesis 15:6).

Ahí está el centro. No las obras, no la ley, no la pertenencia étnica. La confianza. **La fe como puerta, como vínculo, como la única forma de acceder a la bendición**.

Sin embargo, el ser humano siempre ha sentido la tentación de cambiar la fe por algo que pueda controlar. Ahí entra la ley: permitida, sí, pero limitada en su propósito.

> *"La ley fue añadida a causa de las transgresiones, hasta que viniese la simiente"* (Cf. Gálatas 3:19).

La ley no era el final: era un paso. No era la casa, era el andamio. No daba vida, sino que mostraba que no podíamos producirla nosotros mismos. Y aquí aparece una tensión constante: el deseo de justificarse por lo que uno hace frente a la imposibilidad real de lograrlo así.

Porque **la ley no negocia. No se adapta. Exige todo**. Y quien decide apoyarse en ella queda expuesto a no cumplirla.

"Maldito todo aquel que no permaneciere en todas las cosas escritas en el libro de la ley…" (Cf. Deuteronomio 27:26; Gálatas 3:10).

Esto resulta incómodo, porque rompe muchas ideas asumidas. La pertenencia externa no salva. La tradición no redime. El linaje no justifica. **No basta con venir de Abraham; hay que creer como él.** Y esa fe no es algo difuso: tiene un centro claro, la simiente prometida.

"Y a tu simiente, la cual es Cristo" (Cf. Gálatas 3:16).

Todo apunta a Él. Toda promesa, toda figura, todo lo anterior converge ahí. **La bendición no es una idea ni un beneficio material asegurado: es una persona**. Y en esa persona cambia por completo la forma de entender la relación con Dios.

Desde aquí, esta reflexión puede sonar dura, incluso frontal. Pero no apunta a personas, sino a una forma de pensar: la que convierte la fe en intercambio, y la promesa en espectáculo.

Por eso se cuestiona la idea de que la bendición pueda conseguirse con gestos vacíos, viajes o posturas políticas disfrazadas de espiritualidad. Frente a eso, la afirmación es clara: **la bendición no se compra, no se activa con rituales. Ya ha sido dada en Cristo**.

"Pues todas las promesas de Dios son en él Sí, y en él Amén" (Cf. 2 Corintios 1:20).

No basta con descender de Abraham; es necesario creer como Abraham.

Esto desmonta cualquier intento de añadir algo más. Si todo está en Él, no falta nada. Y buscar por otros caminos es, en el fondo, no haber entendido eso.

Aquí aparece algo clave: la libertad. No una libertad superficial, sino profunda, que nace de haber sido reconciliado. **Sin deuda, sin condena, sin miedo como motor**.

"Justificados, pues, por la fe, tenemos paz para con Dios" (Cf. Romanos 5:1).

La bendición no se negocia, no se compra. La bendición ya ha sido dada, plenamente, en Cristo.

Una paz real. No algo pasajero, sino un estado. La conciencia deja de ser un tribunal constante y pasa a ser un lugar donde habita la gracia. La relación con Dios deja de ser tensión y pasa a ser comunión.

Y esto lo cambia todo. Si la bendición es espiritual, si la promesa se cumple en Cristo, si la fe es la puerta de acceso, entonces cualquier sistema que quiera ocupar ese lugar queda en evidencia, por antiguo o popular que sea.

Esto es un cambio radical. Lo sagrado deja de estar en un sitio y pasa a la vida misma. Y eso libera de depender de intermediarios innecesarios.

De ahí también nace una forma de vivir: si la fe es real, da fruto. **No como requisito para ser aceptado, sino como consecuencia de haber sido transformado**.

Se puede resumir así:

Promesa → Fe → Justificación → Paz → Libertad → Fruto

Todo fluye, no por obligación, sino de forma natural. Por eso también hay que tener cuidado con una religiosidad que evita incomodar, que busca agradar siempre, que se adapta demasiado. A veces hace falta una voz que diga lo necesario, aunque moleste.

Y el llamado es claro: la fe auténtica no necesita adornos ni validación externa. No se apoya en símbolos vacíos. Se agarra a algo suficiente, definitivo.

No hay bendición fuera de Cristo, pero en Cristo no falta ninguna. No hay identidad más alta que la que nace de la fe, pero se vive, no se presume. **No hay templo más sagrado que una vida habitada por el Espíritu**, pero eso exige coherencia.

Y no hay promesa mayor que esta: lo que empezó bajo las estrellas, con un hombre que creyó, alcanza hoy a cualquiera que decide confiar sin ver.

Porque al final todo se reduce a algo tan simple que cuesta aceptarlo, y tan profundo que lo cambia todo: **creer… o seguir buscando sustitutos**.

Más allá del mapa: Promesa, tierra y el espejismo

Hay pocas ideas tan influyentes como esta: que lo que pasa hoy en Medio Oriente es el cumplimiento directo y literal de antiguas promesas bíblicas. Cuestionarlo no solo incomoda; muchas veces se ve casi como oponerse a Dios. Pero precisamente por lo importante que es —y por sus consecuencias— merece ser revisado con calma, con cuidado y sin miedo a hacer preguntas incómodas.

El punto de partida es conocido: **la promesa a Abraham** (Cf. Génesis 12:3; Génesis 15:6) de que su descendencia heredaría una tierra. A partir de ahí, se ha construido una idea bastante extendida: que esa promesa es eterna, incondicional y exclusiva

de una descendencia étnica.

Desde ahí, el razonamiento parece sencillo: si la promesa es eterna y no se ha cumplido del todo, entonces debe cumplirse en algún momento; si hoy un pueblo identificado con esa descendencia vive en esa tierra, entonces eso sería su cumplimiento.

La conclusión cae por su propio peso: **lo que ocurre hoy no solo es legítimo, es "necesario"**. Y esto no es una teoría marginal: lo dicen pastores y líderes influyentes que acaban dando respaldo moral —y espiritual— a acciones políticas y militares, incluso cuando terminan en desastres humanitarios. Todo bajo la idea de que es necesario "acelerar" lo profético.

Pero esa aparente claridad se sostiene sobre supuestos que, al mirarlos de cerca, empiezan a fallar. El primero tiene que ver con la palabra "descendencia". No es un concepto simple.

Desde el principio, la herencia no se reparte automáticamente por sangre. Ahí están Esaú y Jacob: gemelos, hijos del mismo padre, pero uno queda fuera de la línea de la promesa. La biología no basta.

Y la cosa se va afinando más con el tiempo. La promesa deja de verse como algo repartido entre muchos y se concentra en una figura concreta. La "descendencia" deja de ser una multitud indefinida y pasa a ser algo mucho más concreto. Eso cambia todo: ya no es solo un asunto étnico, sino algo mucho más profundo.

Si esto es así, entonces no se puede reducir el cumplimiento de la promesa a un hecho político o territorial. No basta con señalar un mapa. Hay que tener en cuenta otro punto clave: **los pactos no funcionan todos igual. Algunos dependen solo de Dios; otros incluyen condiciones**. Mezclar ambos es una fuente clara de error.

El pacto con Abraham tiene un carácter muy claro: es

unilateral. Dios actúa, Abraham recibe. No hay negociación, no hay condiciones explícitas. Es una promesa sostenida por quien no falla.

Pero más adelante, cuando el pueblo ya está formado, aparece otra lógica. La relación con la tierra se vincula a la obediencia. Ya no es una promesa sin condiciones. **Es una alianza con reglas claras: si hay fidelidad, hay permanencia; si no, hay expulsión** (Cf. Deuteronomio 28:63–64).

Esto es clave. Porque si la tierra depende de una condición, no puede verse como un derecho absoluto. Y el propio relato bíblico lo deja claro: la tierra se pierde, varias veces. No es un fallo del sistema; está previsto dentro de él. Ignorar esto es forzar el texto.

Y hay algo más que suele pasarse por alto: los textos históricos dicen que **la promesa ya se cumplió** (Cf. Josué 21:43–45). Que no faltó nada, que la tierra fue entregada.

Esto crea un problema serio para la idea de que aún queda un cumplimiento pendiente en términos geográficos. Si ya se cumplió, no se puede usar como argumento para una expansión futura sin límite. Y si además esa posesión tenía condiciones, las pérdidas posteriores no niegan la promesa: muestran cómo funcionaba.

Luego viene otro momento clave: **la destrucción del templo en el siglo I**. No fue solo la caída de un edificio. Fue **el derrumbe de todo un sistema**.

El templo era el centro: sacrificios, sacerdocio y relación con Dios. Sin él, surge una pregunta inevitable: ¿cómo se mantiene un pacto que dependía de todo eso?

La respuesta fue una adaptación. Nació una forma de vivir la fe sin templo ni sacrificios, centrada en la interpretación y la vida comunitaria. Fue una solución notable. Pero también plantea una cuestión: ¿se mantiene el pacto tal cual o se ha transformado para poder seguir?

Al mismo tiempo aparece otra tendencia: leer la historia como si fuera, automáticamente, el cumplimiento de las promesas. Si algo pasa, se asume que está bien. Si avanza, se interpreta como aprobación divina.

Esto es problemático. Porque elimina el juicio moral. La historia se convierte en argumento por sí sola. Pero cuando la historia se usa para confirmar lo que ya se cree, ya no se está interpretando: se está justificando.

Uno de los textos más usados en este debate es *"todo Israel será salvo"* (Cf. Romanos 11:25–27). Pero leído en su contexto, "Israel" no se refiere a todos sin excepción, sino a **un remanente**.

Esto no es nuevo. Aparece a lo largo de toda la tradición bíblica: en tiempos de crisis, la fidelidad no está en la mayoría, sino en una parte. Así que "todo Israel" no significa cada individuo, sino el conjunto de los fieles, estén donde estén.

En momentos de crisis, la fidelidad no se encuentra en la masa, sino en una minoría, un remanente.

Esto cambia el enfoque. Ya no es una cuestión de sangre, sino de respuesta. **La identidad deja de ser biológica y pasa a ser relacional**.

Además, dentro del propio judaísmo hay corrientes que no aceptan ciertas lecturas políticas modernas. Y no por ideas recientes, sino por fidelidad a una tradición que sostiene que la restauración no puede forzarse. Según esta visión, intentar imponerla por medios políticos o militares no solo es prematuro, sino incorrecto.

Esto muestra algo importante: el debate no es solo entre creyentes y no creyentes, sino dentro de la propia tradición.

Al final, todo lleva a una cuestión más profunda: ¿qué tipo de "reposo" promete realmente la Escritura?

Incluso quienes vivieron en la tierra hablaban de un reposo futuro. Eso dice mucho. Si la tierra fuera el cumplimiento final, no haría falta mirar más allá. Pero lo hacen. Y eso indica que la tierra era una señal, no el destino final.

Así, el reposo deja de ser un lugar y pasa a ser una realidad más profunda. No se conquista, no se hereda por sangre, no se impone. Es algo que transforma desde dentro.

Y aquí es donde la idea de identificar promesa con territorio muestra su límite. Reduce lo espiritual a lo político, lo eterno a lo temporal. Y en ese proceso, la promesa pierde su sentido más profundo.

El problema no es la fe, es cómo se usa. Cuando una interpretación convierte la política en mandato divino, deja de ser una búsqueda sincera y se convierte en ideología. Y toda ideología corre el riesgo de justificar lo injustificable.

Al final, la pregunta no es quién tiene derecho a una tierra. La pregunta es qué significa realmente la promesa. Si se reduce a territorio, poder y control, se vacía. Si se entiende como algo que transforma al ser humano desde dentro, entonces ninguna frontera puede contenerla.

Quizá ahí está lo difícil. No en entender el texto, sino en aceptar que su cumplimiento no cabe en mapas, ni en banderas, ni en proyectos humanos. **Porque lo esencial no se conquista, no se impone, no se hereda. Solo se recibe**.

La tierra prometida y el error de confundir promesa con propiedad

Este no es un tema teórico que se quede en libros o debates suaves y tranquilos. Aquí hablamos de decisiones reales, de políticas, de conflictos y de vidas humanas. Y cuando una interpretación religiosa llega a ese nivel, ya no basta con

preguntarse si es correcta en abstracto. Hay que preguntarse algo más serio: si lo que se está defendiendo aguanta el peso de lo que provoca.

En el fondo de todo esto hay una tensión antigua: **la relación entre promesa y responsabilidad**. Durante siglos, una parte de la tradición ha sostenido que la tierra —esa tierra concreta, cargada de historia y de sentido religioso— no era un regalo sin condiciones, sino una herencia ligada a una exigencia moral, como afirmamos más arriba.

No era propiedad en el sentido moderno. No era un derecho absoluto. **Era algo condicionado**. Permanecer en la tierra implicaba una forma de vida; romper con ella tenía consecuencias.

Los textos antiguos lo dicen con una imagen dura pero clara: la tierra "vomita" a quienes la corrompen (Cf. Levítico 18:28). No es una imagen cómoda, pero el mensaje es directo: **no es la tierra la que legitima al pueblo, sino la conducta la que determina si puede permanecer en ella**.

Sin embargo, en ciertos discursos actuales se ha producido un cambio silencioso. La promesa se ha separado de la responsabilidad. Como si pudiera mantenerse intacta sin importar la conducta de quien la reclama. Se habla de un derecho eterno, automático, independiente de la ética. Y ahí empieza el problema.

Porque si la permanencia ya no depende de la fidelidad, entonces la advertencia deja de tener sentido. Y **si la desobediencia no tiene consecuencias, entonces la condición nunca existió o ha sido borrada**. Pero si ha sido borrada, surge una pregunta que casi nunca se responde: ¿cuándo ocurrió ese cambio? ¿Quién lo decidió? ¿Con qué base?

Para sostener esta idea se suele hablar de **dos tipos de pactos: uno eterno e incondicional, otro condicionado a**

la obediencia. Pero incluso aceptando esa distinción, los textos no encajan bien con una separación tan rígida.

Los relatos fundacionales no presentan a los personajes como propietarios absolutos, sino como responsables. La tierra no es un premio ni un objeto de dominio sin más. Es un espacio donde debe vivirse justicia. Pensar que puede poseerse al margen de eso no solo es extraño al texto: lo contradice.

A esto se suma otro problema importante, que muchas veces se pasa por alto: el contexto original ya no existe. El **templo, el sacerdocio, los sacrificios… todo ese sistema central desapareció**. Y sin ese marco, la ley no puede aplicarse igual que antes.

Entonces la pregunta es inevitable: ¿cómo se puede apelar a un pacto cuya estructura básica ya no está en pie?

Aun así, muchos discursos actuales actúan como si nada hubiera cambiado. Como si la historia fuera una línea continua sin rupturas. Esa lectura simplifica demasiado y termina sirviendo para justificar casi cualquier cosa.

En ese punto, la teología deja de ser reflexión y se convierte en herramienta. **La profecía, que en su origen era advertencia moral, pasa a usarse como apoyo para decisiones presentes**. Ya no se evalúan las acciones según principios éticos: se justifican porque se cree que encajan en un plan mayor. Y eso tiene un efecto peligroso: si el fin se considera sagrado, los medios dejan de discutirse.

Una fe que pierde su capacidad de autocrítica, corre el riesgo de convertirse en una ideología cerrada, fanática.

Cuando esto ocurre, la frontera entre fe y fanatismo se vuelve muy fina. Porque **una fe que no se cuestiona a sí misma acaba funcionando como una ideología cerrada**. Y toda ideología cerrada termina

justificando lo que antes condenaba.

A esto se suma otro elemento: la narrativa del pueblo constantemente amenazado, siempre en peligro. Es una historia con mucho peso emocional y con base histórica real. Pero cuando se usa sin matices en el presente, puede ocultar situaciones que ya no encajan con ese relato.

Porque hoy también existe poder, capacidad de acción e influencia política. Ignorar eso distorsiona el análisis.

No se trata de borrar la historia, sino de no convertirla en una excusa automática. Cuando el pasado se usa como escudo permanente, se corre el riesgo de no ver el presente con claridad.

Esto lleva a otro problema: el doble rasero. Lo mismo se juzga de forma distinta según quién lo haga. Lo que en un caso es condenable, en otro se justifica o se minimiza. Y una ética así pierde consistencia. Deja de ser ética y se convierte en conveniencia.

En el fondo, lo que ocurre es una identificación demasiado fuerte entre una realidad política concreta y un significado espiritual absoluto. Cuando eso pasa, **cualquier crítica a lo político se interpreta como ataque a lo sagrado**. Y el debate se cierra.

La historia no necesita ser forzada ni acelerada por la violencia. Cuando se intenta hacerlo, se cae en una contradicción: se pretende cumplir algo sagrado usando medios que lo niegan.

En este punto, la discusión deja de ser solo teórica y pasa a tocar memoria, historia y territorio. Ya no hablamos solo de ideas, sino de realidades concretas donde viven personas.

La referencia a comunidades antiguas que han habitado esas tierras durante siglos no es un detalle menor. Es un hecho que complica cualquier lectura simplificada.

Aquí aparece una tensión evidente: por un lado, la continuidad

histórica de quienes han vivido allí durante generaciones; por otro, discursos que apelan a una promesa como base de derecho exclusivo.

El problema no es solo histórico, sino interpretativo, porque la promesa bíblica no funciona siempre como un derecho automático desligado de condiciones. En su contexto, estaba ligada a una relación ética y religiosa concreta.

Y aquí surge una contradicción: si la base era la fidelidad, ¿cómo se traslada eso hoy a un escenario donde las identidades religiosas son múltiples y complejas?

La crítica apunta a esto: se está usando una lectura selectiva que convierte una promesa condicionada en un derecho absoluto contemporáneo.

Esto genera otra tensión más profunda: **la separación entre el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo, como si fueran dos lógicas distintas. Uno asociado a tierra, guerra y pueblo; otro a universalidad, amor y apertura**.

Esa división, llevada al extremo, **crea una imagen fragmentada, distorsionada, de Dios**. Y cuando esa fragmentación se usa para justificar acciones actuales, el resultado es una teología incoherente.

Se parece, en la práctica, a una separación radical entre dos formas de entender lo divino que no terminan de encajar entre sí. Y eso abre un problema serio de consistencia.

También aparece aquí la idea del pueblo de Dios como relación, no solo como identidad. En la tradición bíblica, esa relación se describe muchas veces como un vínculo exclusivo, no duplicable sin contradicción interna.

Si eso es así, entonces multiplicar "pueblos elegidos" simultáneos genera una tensión difícil de resolver dentro del propio marco teológico.

A esto se suman voces dentro del propio judaísmo que han

cuestionado interpretaciones políticas modernas de estas ideas. No desde fuera, sino desde su propia tradición. Algunas corrientes (dentro de las ultraortodoxas, como los Neturei Karta, Edah HaChareidis y sectores de Satmar) han sostenido que la restauración no puede forzarse por medios humanos, sino que depende de una intervención divina, del propio Mesías (como ya señalamos al principio de este capítulo), y que el sionismo político intentó adelantar ese proceso de forma ilegítima.

Esto muestra algo importante: no existe una sola lectura uniforme. El debate también está dentro de la tradición, no solo entre tradiciones.

Otro punto clave es la idea de la tierra como medio, no como fin. En muchas lecturas, la tierra no es el objetivo final, sino el espacio donde se vive una vocación espiritual. Si eso se pierde, la posesión territorial se vuelve un absoluto que ya no encaja con el marco original.

Por eso la pregunta no es solo "quién tiene la tierra", sino "para qué se tiene". En paralelo, todo este debate exige una cosa básica: coherencia. Coherencia entre lo que se dice y lo que se hace, entre la tradición que se cita y las decisiones que se toman. Sin esa coherencia, cualquier discurso —religioso, político o histórico— pierde fuerza moral.

No hay una respuesta fácil ni definitiva. Pero sí una exigencia clara: pensar con cuidado, sin simplificaciones, sin convertir textos complejos en justificaciones rápidas. Porque al final, cualquier teología aplicada a la historia acaba revelándose en cómo trata a las personas reales.

¿Israel tiene derecho sobre la tierra en base a promesas "divinas"?

La pregunta no es nueva, pero sigue siendo urgente: ¿existe

hoy un derecho teológico sobre la tierra basado en promesas divinas? No es solo un tema de interpretación bíblica. Se ha convertido en algo con peso político, identitario y religioso, que va mucho más allá del texto y afecta directamente a cómo se entiende el presente.

En ese marco aparece lo que algunos llaman "pacto palestino", usado tanto en sectores del dispensacionalismo como en ciertos ámbitos del sionismo religioso. Se presenta como **una especie de garantía permanente, casi como un título de propiedad dado por Dios y aún pendiente de cumplirse del todo**. El texto más citado suele ser este:

> *"En aquel día hizo Jehová un pacto con Abram, diciendo: A tu descendencia daré esta tierra, desde el río de Egipto hasta el río grande, el río Éufrates…"* (Cf. Génesis 15:18–21).

A partir de ahí se construye una idea bastante firme: la promesa no se habría cumplido por completo en la historia, así que tendría que cumplirse en el futuro. Autores como Charles C. Ryrie defienden justamente eso: que el pacto sigue abierto, a la espera su realización final.

Pero este planteamiento, aunque parece sólido si se toma de forma literal, empieza a mostrar grietas cuando se lee la Biblia en su conjunto. Porque la pregunta no es solo qué creemos que falta por cumplirse, sino qué dice el propio texto que ya se ha cumplido. Y ahí el relato cambia, como hemos señalado anteriormente y ahondaremos aquí, porque el libro de Josué afirma algo muy directo:

> *"De esta manera dio Jehová a Israel toda la tierra que había jurado dar a sus padres… No faltó palabra de todas las buenas promesas que Jehová había hecho a la casa de Israel;*

todo se cumplió" (Cf. Josué 21:43–45).

No es una frase ambigua ni simbólica. Es una afirmación clara: **la promesa se cumplió**. Y se refuerza aún más:

> *"Reconoced… que ninguna cosa ha fallado de todas las buenas palabras que Jehová vuestro Dios habló… todas os han acontecido, y ninguna de ellas ha faltado"* (Cf. Josué 23:14).

El énfasis es evidente. No hay promesa pendiente, no hay retraso, no hay algo "a medio cumplir". Ese cumplimiento también aparece en la etapa más estable del reino:

> *"Salomón señoreaba sobre todos los reinos desde el Éufrates hasta la tierra de los filisteos y el límite con Egipto"* (Cf. 1 Reyes 4:21, 24–25).

La tierra prometida en Génesis encuentra aquí una realización histórica concreta, especialmente en el periodo de David y Salomón. A esto se suma Nehemías, que mirando hacia atrás lo resume así:

> *"Hiciste pacto con él para darle la tierra… y cumpliste tu palabra, porque eres justo"* (Cf. Nehemías 9:7–8).

No habla de algo pendiente, sino de algo ya realizado. En el Antiguo Testamento, la promesa no se presenta como una deuda futura, sino como una fidelidad ya cumplida.

Por eso la idea de un cumplimiento todavía pendiente no encaja bien con el propio desarrollo del texto bíblico. Y además pasa por alto algo clave: el Nuevo Testamento reinterpreta esas

promesas.

En Hebreos, el "reposo" ligado a la tierra deja de ser un espacio físico y pasa a entenderse de otra manera:

> *"Por tanto, queda un reposo para el pueblo de Dios… el que ha entrado en su reposo, también ha reposado de sus obras, como Dios de las suyas"* (Cf. Hebreos 4:9–10).

La tierra no desaparece del todo, pero deja de ser el centro literal. Se transforma en una realidad más profunda.

Pablo va todavía más lejos cuando dice que Abraham no heredó solo una tierra concreta, sino algo más amplio: "heredero del mundo" (Cf. Romanos 4:13).

La promesa se abre, deja de ser geográfica y se entiende en clave más amplia, ligada a Cristo.

En esa misma línea, muchos textos proféticos sobre restauración —Amós 9, Ezequiel 37, Jeremías 30— tienen sentido en su contexto original: el regreso del exilio en Babilonia. No están hablando directamente de proyectos políticos actuales.

Leerlos como si describieran situaciones modernas es una decisión interpretativa, no una conclusión evidente del texto.

Por eso, aplicar hoy un "derecho divino" sobre la tierra al Estado moderno de Israel supone una lectura muy concreta[7], que pasa por alto tanto el cumplimiento que el propio Antiguo Testamento afirma como la reinterpretación del Nuevo.

No se trata de negar la importancia de Israel en la historia bíblica. Se trata de reconocer que, dentro del propio relato, todo apunta a un centro: Cristo.

Y ahí llega la conclusión inevitable: convertir una promesa ya cumplida en base para justificar realidades políticas actuales no es fidelidad al texto, sino un uso instrumental de él.

La promesa no está abierta esperando cumplirse en términos

territoriales. Según el propio desarrollo bíblico, ha sido cumplida, reinterpretada y llevada a algo más amplio. Insistir en lo contrario no es esperar la fidelidad de Dios, sino pasar por alto cómo el propio texto la define.

NOTAS

1. Stephen Sizer, *Christian Zionism: Road-map to Armageddon?* (Leicester: Inter-Varsity Press, 2004).
2. Theodor Herzl, *El Estado judío* (Madrid: Organización Sionista Mundial, varias ediciones; orig. pub. 1896).
3. Donald M. Lewis, *The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
4. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).
5. O. Palmer Robertson, *El Cristo de los pactos* (Barcelona: Publicaciones Andamio, 1998).
6. Craig A. Blaising y Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids: Baker Academic, 1993).
7. Gary M. Burge, *Whose Land? Whose Promise? What Christians Are Not Being Told about Israel and the Palestinians* (Cleveland, TN: Pilgrim Press, 2003).

4 SÍMBOLOS BAJO SOSPECHA

Talmud, Toledot Yeshu y la disputa por Cristo

Hay momentos en los que la teología deja de ser algo abstracto y pasa a tocar la realidad de frente. Porque lo que está en juego hoy no es solo cómo interpretar ciertas profecías, sino algo más básico: si Cristo sigue siendo el centro o si, poco a poco, ha sido desplazado por otras ideas, otros símbolos, otras prioridades que están ocupando un lugar que no les corresponde (Cf. Colosenses 1:18).

En muchos sectores del mundo evangélico se ha ido imponiendo una forma de leer la Biblia donde Israel —no ya como categoría bíblica, sino como realidad política y casi identitaria— ocupa un lugar desmedido. Y el resultado no ha sido una fe más clara, sino más confusión: dos pueblos, dos planes, dos caminos paralelos que no encajan bien con lo que el Nuevo Testamento afirma sobre un solo cuerpo en Cristo (Cf. Efesios 2:14–16).

El problema no es solo que estas ideas existan, sino cómo se

han asentado: muchas veces sin ser examinadas, protegidas de la crítica y defendidas más con frases hechas que con argumentos. Pero la incomodidad que empieza a asomar —sobre todo entre quienes han decidido volver al texto bíblico sin filtros— no es algo que haya que apagar: es una señal de que algo necesita revisarse en serio.

Este libro nace justo de ahí. No busca discutir por discutir, sino poner sobre la mesa una pregunta sencilla: ¿resisten estas ideas el peso de la Escritura (Cf. Hechos 17:11)? Porque, al final, cualquier sistema —por elaborado que sea— tiene que medirse con un criterio básico: que Cristo no sea desplazado, ni compartido, ni diluido, sino reconocido como el centro absoluto de todo lo que Dios hace (Cf. Efesios 1:10).

Y cuando eso no pasa, hay que decirlo. Claro y sin vueltas.

La Iglesia fracturada: cuando Israel y Cristo compiten por el corazón del creyente

La historia de la Iglesia está llena de momentos en los que las tensiones salen a la superficie y ya no se pueden ignorar. No son simples desacuerdos puntuales ni discusiones pasajeras amplificadas por redes sociales. Lo que vemos hoy es algo más profundo: **una fractura real, que atraviesa generaciones, formas de pensar y maneras de vivir la fe, especialmente en lo que tiene que ver con Israel, la profecía y la identidad del pueblo de Dios**.

Esta fractura no apareció de golpe. Es el resultado de años —quizá décadas— de enseñanzas, de énfasis muy marcados y también de silencios. Por un lado, hay quienes sienten que sus creencias están siendo atacadas o ridiculizadas. Por otro, cada vez más personas, al revisar lo que aprendieron, **empiezan a ver incoherencias, exageraciones e incluso desviaciones**

claras respecto al texto bíblico. Y eso genera una tensión que no se resuelve con etiquetas ni descalificaciones, sino con un examen honesto.

Porque cuando el recurso fácil es llamar "antisemita", "nazi" o cualquier otro calificativo extremo —que busca cancelar el debate cancelando a la persona—, lo que queda en evidencia no es la fuerza del argumento, sino su ausencia. Y el problema no desaparece por intentar silenciarlo: sigue ahí, crece, y deja ver algo más de fondo: una crisis doctrinal dentro de la propia Iglesia.

En el centro de esta crisis está el dispensacionalismo, sobre todo en su versión más popular. La idea de que el Estado moderno de Israel es clave en el plan profético de Dios[1], y que debe apoyarse casi sin cuestionamientos, ha llevado a una visión donde el pueblo de Dios queda dividido: por un lado Israel según la carne, por otro la Iglesia. Dos pueblos, dos planes, dos destinos.

Pero esto choca directamente con lo que enseñan los apóstoles: que **en Cristo no hay esa división entre judíos y gentiles, sino una unidad real en un solo cuerpo** (Cf. Efesios 2:14–16). La barrera ha sido derribada, no reforzada. **La promesa no va en paralelo, sino que converge en un solo pueblo reconciliado en Cristo** (Cf. Gálatas 3:28–29).

Sin embargo, lo que se ve en muchas iglesias hoy va por otro camino. El foco ya no está en Cristo como clave para entender la Escritura (cf. Lucas 24:27), sino en **una obsesión constante con Israel: su política, sus fiestas, sus símbolos, su destino nacional**. Y eso no trae más claridad: trae una especie de judaización progresiva de la fe cristiana.

Y esto no pasa por casualidad. Es el resultado de una evolución interna del dispensacionalismo popular. Lo que empezó como un sistema teológico concreto —desarrollado en el siglo XIX y luego

difundido ampliamente—[2] ha terminado, en muchos casos, convirtiéndose en otra cosa: una forma de sionismo evangélico que no solo interpreta la Biblia desde Israel, sino que empieza a incorporar elementos del judaísmo posterior como si fueran válidos para la Iglesia.

Aquí la cosa se vuelve delicada. Porque no estamos hablando del judaísmo bíblico, sino de desarrollos posteriores, muchos recogidos en el Talmud, que surgieron tras la destrucción del templo en el año 70 d.C. (Cf. Mateo 24:1–2). Y esto es clave: ese judaísmo no es una continuidad intacta, sino una adaptación a una realidad sin templo, sin sacerdocio y sin sacrificios.

Aun así, en ciertos ambientes cristianos se adoptan prácticas que vienen precisamente de ahí y que hemos ido señalado: usar kipá, celebrar fiestas como Sucot, o incluso asumir identidades que llevan a algunos a llamarse "judíos" en un sentido ambiguo. No es solo folclore cultural: apunta a algo más de fondo, **una pérdida de identidad, una mezcla donde lo cristiano se diluye en algo híbrido**.

Este cambio sigue una lógica interna. Si Israel según la carne ocupa un lugar central e intocable, entonces **todo lo que tenga que ver con Israel empieza a verse como espiritualmente superior**. Y entonces la pregunta aparece sola: ¿por qué no adoptar también sus prácticas?

Pero esto choca con lo que enseñó Pablo. Él mismo tuvo que enfrentar tendencias judaizantes en la Iglesia primitiva y fue claro: **volver a esas prácticas no es avanzar, es retroceder** (Cf. Gálatas 4:9–11; Colosenses 2:16–17). Son sombras que ya han sido cumplidas en Cristo.

Lo más preocupante es que muchos no son conscientes de este proceso. Siguen llamándose dispensacionalistas, sin ver que en la práctica han ido más allá, entrando en una especie de mezcla difícil de definir: pentecostalismo, carismatismo, sionismo

evangélico y elementos de raíces hebreas, todo junto.

Y aquí el problema no es el nombre, sino el contenido. Cuando la iglesia deja de centrarse en enseñar la Escritura de forma ordenada —cuando ya no se sigue el texto, sino las tendencias— lo que sigue es confusión y desequilibrio.

Así, lo que debería ser una comunidad formada por la Palabra termina siendo moldeada por modas, presiones externas y discursos híper emocionales. Y en ese contexto, el apoyo a Israel pasa a ser casi un dogma incuestionable, incluso cuando entra en conflicto con principios éticos básicos o con el propio Nuevo Testamento.

No sorprende, entonces, que surjan voces críticas. No como ataque, sino como reacción necesaria ante lo que muchos ven como una desviación. Esto genera incomodidad. Pero que incomode no significa que esté equivocado. A veces es justo lo contrario.

Porque, al final, la pregunta no es quién tiene razón ni quién habla más fuerte. La pregunta es otra: ¿está la Iglesia siendo fiel al mensaje apostólico? ¿Está interpretando bien la Escritura? ¿Sigue siendo Cristo el centro de todo (Cf. Colosenses 1:18)?

Todo lo demás —tradiciones, sistemas, ideas, lealtades— tiene que pasar por ese filtro. Sin excepción.

Mateo 24 bajo fuego: profecía ¿Incumplida? y la ilusión del futuro

La reflexión entra aquí en un terreno más delicado. Ya no es solo cuestión de cómo se interpretan unos textos, sino de todo lo que esa interpretación arrastra: historia, teología y también emociones. Por eso la pregunta es directa y clave para todo lo que sigue: si durante casi dos mil años la Iglesia no sostuvo ideas propias del dispensacionalismo —como la separación radical

entre Israel y la Iglesia, una segunda venida en dos fases o esa "pausa" en las profecías—, ¿de dónde salen entonces? ¿Por qué aparecen tan tarde?

El origen de estas ideas está en desarrollos bastante recientes, ligados a figuras concretas que reinterpretaron tradiciones anteriores y lograron una enorme influencia en el mundo evangélico actual. Desde ahí, el argumento se vuelve más directo: no estamos solo ante una diferencia de opinión, sino ante **un cuestionamiento serio de todo un sistema**. Porque cuando una interpretación necesita meter "pausas" en el texto para sostenerse, cuando rompe lo que el relato bíblico presenta como continuo, se vuelve difícil de refutar, pues siempre puede reajustarse para sobrevivir.

Aquí el problema deja de ser técnico y pasa a ser estructural. El dispensacionalismo aparece como un sistema frágil, que se sostiene si primero aceptas sus bases. Pero si cuestionas una —por ejemplo, **la interrupción en las setenta semanas de Daniel**—, todo empieza a tambalearse. Frente a eso, se propone una lectura más cercana a la que históricamente ha mantenido la Iglesia: **una lectura continua, sin cortes artificiales**, donde las profecías se van cumpliendo dentro de un mismo hilo.

Pero es necesario ir más allá y conectar estas interpretaciones modernas con desarrollos del judaísmo posteriores a la destrucción del Segundo Templo. Aquí el enfoque se vuelve más histórico: **la caída de Jerusalén en el año 70** no es solo un hecho político o militar, sino un giro teológico importante. Sin templo, sin sacrificios y sin sacerdocio activo, el judaísmo tuvo que reorganizarse, dando lugar a una nueva forma centrada en la sinagoga y en la interpretación de la ley.

Ese cambio no fue solo práctico, también fue una respuesta. El surgimiento de textos y tradiciones que reaccionan frente a la figura de Jesús muestra una tensión clara: había que ofrecer una

alternativa frente al avance del cristianismo. En ese contexto, **la destrucción del templo adquiere un peso enorme: marca el final de una etapa y se convierte en un punto clave para la interpretación cristiana de las profecías**. Y aquí todo converge en un punto central: Mateo 24.

Este capítulo no se puede tratar como si hablara de un futuro lejano sin consecuencias. Las palabras de Jesús —"esta generación no pasará"— no son ambiguas. Están dirigidas a personas concretas, en un momento concreto[3]. Si eso no se cumplió en ese tiempo, entonces la credibilidad misma de Jesús queda en entredicho.

Esta es, probablemente, la afirmación más fuerte de todo el argumento: una lectura futurista no solo sería equivocada, sino peligrosa para la fe que intenta defender. Porque si se empuja el cumplimiento de Mateo 24 hacia un futuro indefinido, se abre la puerta a **ver a Jesús como alguien que anunció algo que no ocurrió, una especie de profeta fallido**. Y eso no es una crítica nueva; es exactamente lo que muchos escépticos han señalado: si no se cumplió cuando dijo, ¿qué hacemos con su mensaje?

Frente a eso, la propuesta es clara: una lectura preterista —al menos en parte— permite encajar el texto con la historia. La "venida en las nubes" no se entiende como algo físico en sentido literal moderno, sino como lenguaje profético, cargado de símbolos, típico de la tradición hebrea para hablar del juicio de Dios. Cielos oscurecidos, estrellas cayendo, nubes… no serían descripciones literales, sino formas de expresar una intervención divina.

Visto así, la destrucción de Jerusalén en el año 70 se convierte en el punto clave. Las advertencias de Jesús, las señales, la huida de los creyentes, el asedio romano… todo encaja dentro de ese marco. Incluso los testimonios históricos —como la devastación

de la ciudad o la huida hacia lugares como Pella— refuerzan la idea de que aquello no fue algo simbólico, sino real y devastador[4].

La consecuencia de esta lectura es clara: **no hace falta esperar un tercer templo, ni duplicar cumplimientos, ni mantener una escatología fragmentada**. Todo habría llegado a su punto culminante en ese juicio sobre Jerusalén, entendido como el cierre de una etapa y el inicio de otra en la relación entre Dios y su pueblo.

Ahora bien, no basta con desmontar un sistema. Hace falta ofrecer una visión que encaje en conjunto. La teología no es un puzle de piezas sueltas: lo que afecta a una parte, afecta al todo. Soteriología, eclesiología, escatología… todo está conectado.

Por eso, la discusión sobre Mateo 24 va más allá del capítulo. Tiene que ver con cómo leemos la Biblia, con la continuidad de la fe a lo largo de la historia y con la responsabilidad de no meter en el texto ideas que no están ahí. Al final, no está en juego solo una profecía, sino la coherencia del mensaje cristiano en su conjunto.

Y en ese cruce entre historia, interpretación y fe, la decisión queda en manos del lector: no repetir lo heredado sin más, sino pensar a partir de los argumentos.

Toledot Yeshu y el Talmud: ecos de un judaísmo que desafía al Evangelio

Aquí el análisis se vuelve más incómodo, pero también más claro. Ya no es solo una discusión entre interpretaciones bíblicas, sino **un choque entre relatos, entre memorias que no encajan, entre formas opuestas de ver a Cristo y la historia, entre símbolos bajo sospecha**.

El llamado *Toledot Yeshu* —una tradición polémica surgida entre los siglos I y VI, probablemente en ambientes rabínicos de Palestina o Babilonia—[5] no es una simple curiosidad. **Es una**

respuesta directa al avance del cristianismo. Donde los Evangelios hablan de la encarnación (Cf. Juan 1:14), este texto responde con una versión completamente opuesta: no hay nacimiento virginal, sino adulterio; no hay Mesías, sino engaño; no hay milagros de Dios, sino magia aprendida.

El tono no es casual. Es deliberadamente agresivo. **La figura de Jesús aparece grotescamente deformada**: hijo ilegítimo de un tal Pantera, alguien que manipula nombres sagrados, que engaña y acaba derrotado de forma humillante. No pretende ser historia. **Es sátira, pero una sátira que muestra una herida profunda y una negativa total a reconocer a Jesús**.

Lo llamativo no es solo lo que dice, sino que esas ideas ya estaban presentes de alguna forma en los propios Evangelios: cuando acusaban a Jesús de expulsar demonios por el poder de Beelzebú (Cf. Mateo 12:24). El *Toledot Yeshu* toma esa acusación y la convierte en relato completo, en tradición.

El contraste es total. Mientras el cristianismo pone la resurrección en el centro (Cf. 1 Corintios 15:14), este tipo de textos la niegan: el cuerpo no resucita, se oculta, se expone como prueba de engaño. Donde uno habla de gloria, el otro habla de deshonra. No hay punto medio.

Pero el interés no está solo en el pasado. La idea es mostrar que ciertos esquemas siguen vivos, aunque de forma más sutil. Y aquí aparece una comparación clave: **el paralelismo entre el pensamiento talmúdico y el dispensacionalismo moderno**.

La tesis es que, aunque vienen de contextos distintos, comparten algo: la idea de que Israel sigue siendo, de forma incondicional, el centro del plan de Dios. El Talmud, por ejemplo, afirma que “aunque Israel peque, sigue siendo Israel”. El dispensacionalismo, por su parte, sostiene que el pueblo judío

mantiene un lugar irrevocable, independientemente de su respuesta al Mesías.

Aquí entra la tensión con Pablo: *"no todos los que descienden de Israel son israelitas"* (Cf. Romanos 9:6). La identidad no va por sangre, sino por promesa; no por genealogía, sino por elección. Y esa elección se ve en una vida transformada (Cf. Efesios 2:10).

Si se separa la elección de la fidelidad, se convierte en una especie de inmunidad moral. Si se reduce a lo étnico, pierde su sentido espiritual. Y ahí aparece una coincidencia preocupante: **una elección que, en la práctica, puede acabar justificando cualquier cosa**.

El argumento pasa entonces a la tierra. Para el dispensacionalismo, las promesas a Abraham deben cumplirse de forma literal y territorial. Para el Talmud, la centralidad de la tierra también es incuestionable. Ambos dan a la geografía un papel clave.

Pero el Nuevo Testamento cambia el enfoque: **el reposo ya no es un lugar, sino una realidad en Cristo** (Cf. Hebreos 4:8–10); la herencia no es solo terrenal, sino también celestial (Cf. Hebreos 11:16). Abraham mismo esperaba algo más allá de la tierra: *"la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios"* (Cf. Hebreos 11:10).

El reposo no es ya un territorio, sino una realidad en Cristo.

Por eso, **insistir en una restauración puramente territorial sería volver atrás, a lo que ya era solo una sombra**.

Aun así, la cuestión de fondo no es solo doctrinal. Es cómo construimos sistemas teológicos. Ninguno está libre de tensiones. Calvinismo, arminianismo, molinismo... todos intentan explicar algo que, en el fondo, los supera.

El problema aparece cuando un sistema deja de ser una herramienta y se convierte en una estructura rígida que obliga al texto a encajar en él.

Y al final, lo que queda no es solo una crítica, sino una advertencia. Porque detrás de debates sobre Israel, el templo o la tierra, hay algo más profundo: cómo entendemos la fidelidad de Dios, quién es su pueblo y cuál es el centro de todo.

Si ese centro no es Cristo —si no es Él quien une las promesas, redefine la identidad y da sentido a la historia (Cf. Efesios 1:10)— entonces todo el sistema, por sólido que parezca, corre el riesgo de apoyarse en algo que, en el fondo, se aleja del corazón del Evangelio.

Y ahí es donde queda la pregunta final: no qué sistema es más convincente, sino qué lectura hace justicia de verdad a toda la Escritura… y, sobre todo, a la persona de Cristo.

¿Estrella de David o de Renfán? mito, símbolo y sombras de una simbología discutida

La cruz o la estrella: ese es el dilema que presentamos aquí. La pregunta, que parece simple —"¿La estrella de David era realmente de David?"— en realidad abre algo mucho más profundo. No es solo un tema histórico: es una forma de cuestionar **cómo ciertos símbolos se meten en la memoria colectiva hasta parecer incuestionables**. La llamada estrella de David es un buen ejemplo: hoy muchos la ven como algo antiguo y fijo, pero su historia es bastante más compleja, llena de cambios, reinterpretaciones y simplificaciones.

Si miramos el contexto bíblico, David aparece con fuerza como figura clave: rey, referente espiritual, autor de textos. Pero en todo ese conjunto de escritos **no hay rastro del hexagrama como símbolo suyo o de su linaje**. Ni en los relatos históricos

ni en los proféticos —como Amós— aparece algo así.

Dicho sin rodeos: esto no es un detalle sin importancia. No es solo una confusión histórica inocente. Es una tradición que ha entrado incluso en espacios cristianos sin mucho cuestionamiento, creando una aceptación automática de elementos cuyo origen, como mínimo, es discutible. Y aun así, conviene ser justos: **mucha gente ha adoptado estos símbolos sin mala intención, simplemente por costumbre o influencia cultural**.

También hay que reconocer que en algunos sectores evangélicos actuales —incluyendo revisiones del dispensacionalismo— empiezan a surgir voces críticas. Se está cuestionando la identificación automática entre el Israel moderno y el Israel bíblico. No es algo generalizado, pero muestra que el tema no está cerrado y genera debate.

Ahora bien, el hexagrama como símbolo gana visibilidad sobre todo a partir de 1948, con la creación del Estado de Israel. Desde ahí se extiende incluso a iglesias, donde no es raro verlo en banderas o decoración. Esto forma parte de algo más amplio: la incorporación de elementos del judaísmo posterior —shofares, danzas, kipás, fiestas— en contextos cristianos que, en realidad, no tienen continuidad directa con el judaísmo del Segundo Templo (Cf. Juan 4:22), sino de desarrollos posteriores, especialmente del judaísmo rabínico tras la destrucción del templo en el año 70. Por eso, identificarlos sin más con la fe bíblica es, como poco, simplificar demasiado la historia.

En cuanto a la estrella de David, los datos son claros: no aparece en la Biblia ni en los textos judíos antiguos principales. Su uso se populariza mucho más tarde, sobre todo en comunidades judías de Europa del Este a partir del siglo XVII. Incluso dentro del judaísmo hay quienes reconocen que su origen no está del todo claro.

Esto abre preguntas más incómodas. Algunos estudiosos han señalado **posibles conexiones entre símbolos estelares y prácticas idolátricas mencionadas en la Biblia. Amós habla de "la estrella de sus dioses" junto a Moloc y Quiún** (Cf. Amós 5:26), y Esteban retoma esa idea en Hechos (Cf. Hechos 7:43). Quiún —o Renfán en griego— se ha relacionado con una deidad astral vinculada a Saturno.

No se trata de decir sin matices que el hexagrama actual sea exactamente esa "estrella". Pero la coincidencia simbólica, junto con la presencia de cultos astrales en muchas culturas antiguas, invita a ir con cuidado. La propia Biblia muestra que Israel cayó varias veces en prácticas idolátricas (Cf. 2 Reyes 17:16).

Además, la relación de Saturno con nombres como Quiún, Renfán o Kaiwán aparece en estudios lingüísticos que muestran cómo un mismo referente cambia de nombre según la cultura. Esto era bastante común en el mundo antiguo.

Algunos autores han ido más allá y han rastreado estos símbolos en tradiciones esotéricas posteriores. En textos como el *Picatrix*, por ejemplo, se ve **cómo ciertos símbolos se usaban como talismanes con supuestos efectos sobre la realidad**. Ahí el símbolo deja de ser decorativo y pasa a tener un sentido más profundo, incluso inquietante.

No es casual que en varias tradiciones ocultistas Saturno esté ligado al sufrimiento, la limitación o el dolor. Esa idea aparece en culturas muy distintas, lo que sugiere una continuidad simbólica bastante fuerte.

Ahora bien, conviene no irse al extremo. No toda conexión significa que todo sea lo mismo, ni toda tradición es automáticamente inválida. La clave es el discernimiento. La Biblia insiste en examinarlo todo (Cf. 1 Tesalonicenses 5:21), precisamente porque la historia religiosa está llena de mezclas y desvíos.

En resumen: la estrella de David no se sostiene como un símbolo bíblico original. Su aparición tardía, su ausencia en las fuentes antiguas y sus posibles conexiones con otras tradiciones hacen necesario, al menos, pensar el tema con seriedad. Y quizá la pregunta más honesta no sea si el símbolo tiene tradición, sino si realmente hace falta a la luz de Cristo (Cf. Colosenses 1:16-18).

Moros plantea algo llamativo desde el propio mundo esotérico: ¿por qué Saturno se asocia con un cubo negro o un obelisco? Su explicación apunta a una visión antigua del cosmos, donde el orden surge del caos, ligado a figuras como Leviatán (Cf. Job 41:1). Según él, el "cubo negro" aparece incluso en estructuras modernas. Desde su perspectiva, no sería casualidad, sino continuidad simbólica.

Aquí conviene parar un momento. No estamos ante un predicador alarmista, sino ante alguien que habla desde dentro de ese mundo. Y aunque su visión hay que examinarla críticamente, plantea una pregunta válida: ¿cuántos símbolos han cambiado de significado con el tiempo?

En ese contexto, **el hexagrama aparece muchas veces ligado a tradiciones mágicas**. No solo en su forma de seis puntas, también en variantes similares. Se usaba como símbolo de protección o invocación. Textos medievales —grimorios o el mencionado *Picatrix*— lo muestran claramente.

Esto refuerza una idea: **el hexagrama no nace como símbolo hebreo. Más bien circula entre culturas y acaba siendo adoptado en contextos judíos tardíos**. No es un símbolo bíblico ni del judaísmo del Segundo Templo ni de la Iglesia primitiva (cf. Deuteronomio 4:15-19).

Gershom Scholem, experto en la Cábala, lo dice de forma clara: el "escudo de David" no tiene raíces sólidas en el judaísmo antiguo y su asociación es tardía[6]. Antes del siglo XIX, ni siquiera había un consenso sobre su significado.

Además, **la conexión con el "sello de Salomón" añade otra capa**. Escritos antiguos, como los de **Flavio Josefo**, hablan de prácticas atribuidas a Salomón relacionadas con exorcismos. Más tarde, estas ideas se desarrollan en textos mágicos. El símbolo aparece ahí como herramienta espiritual, no como emblema nacional.

La pregunta entonces es inevitable: ¿tiene sentido que un símbolo con ese trasfondo se use sin más en contextos cristianos? La advertencia bíblica sobre adoptar prácticas ajenas sigue siendo relevante: *"Se mezclaron con las naciones…"* (Cf. Salmo 106:35).

Scholem también señala que el hexagrama ya existía en culturas como Grecia o Mesopotamia antes de entrar en el ámbito judío. Su función era mágica, no doctrinal.

Con el tiempo, eso cambia. El símbolo se adapta, se reinterpreta y acaba institucionalizándose. En la modernidad, el sionismo lo convierte en emblema nacional. Lo que antes era talismán pasa a ser bandera.

Y entonces surge la cuestión final: ¿qué pasa cuando la Iglesia adopta estos símbolos sin pensar demasiado en su origen? ¿Qué significa usarlos en un contexto de fe?

No se trata de alarmismo. Se trata de tener criterio. La fe cristiana no necesita apoyarse en símbolos de origen dudoso. Su centro es Cristo (Cf. Colosenses 2:8).

Por eso, al mirar todo este recorrido, cuesta sostener que exista una "estrella de David" en sentido bíblico. Lo que hay es un símbolo con una historia larga y compleja, con influencias variadas y significados cambiantes. Su vínculo con David es tardío; su uso como símbolo judío, aún más.

Al final, **la historia del hexagrama no es la de una revelación, sino la de una adopción. Y quizá ahí está la advertencia: no todo lo antiguo es auténtico, ni todo lo que parece sagrado lo es realmente** (Cf. 1 Tesalonicenses

5:21).

Renfanismo, un término polémico pero necesario

Desde las primeras páginas del libro aparece un concepto que conviene delimitar con precisión. No surge de manera arbitraria, sino que ha ido tomando forma en medio de debates y reflexiones, especialmente en el ámbito de las redes sociales. Su formulación resulta pertinente tras considerar cuestiones como la llamada "estrella de David" y su asociación con antiguos cultos vinculados a Saturno y sus nombres derivados, como Renfán.

A partir de ahí, el término "renfanismo" no se limita a esa referencia puntual, sino que aspira a describir algo más amplio: **un fenómeno identificable, un patrón recurrente, una tendencia doctrinal e incluso una forma estructurada de pensamiento**.

Conviene matizar que este término no salió de un laboratorio ni de una academia; apareció porque hacía falta señalar algo que muchos ya venían notando, aunque no supieran cómo llamarlo, la necesidad de poner un nombre a un patrón que quizá hasta ahora no había sido identificado con tanta precisión.

En pocas palabras: es una forma de entender la fe donde Israel —como nación actual— deja de ser un elemento dentro del relato bíblico y pasa a convertirse en el eje que lo organiza todo. A partir de ahí, la lectura de la Escritura se deforma, la escatología se sobredimensiona y Cristo queda desplazado en la práctica, aunque se le siga mencionando.

Es comprensible que el término genere incomodidad o rechazo en ciertos sectores. Sin embargo, su intención no es provocar, sino aportar una herramienta conceptual para analizar una realidad que, aunque ampliamente percibida, rara vez ha sido definida con claridad. Lo que se busca no es introducir una idea

novedosa, sino dar nombre a una dinámica ya existente.

Por eso el término tiene sentido. No es un insulto ni una etiqueta vacía. Es una forma de señalar un desequilibrio real. Porque si no se nombra, no se examina. Y si no se examina, se normaliza.

Y aquí está el punto clave: esto no va de debatir sistemas escatológicos como si fueran equipos de fútbol. Puedes tener diferencias y seguir dentro de la fe cristiana sin problema. Pero cuando cualquier postura termina desplazando a Cristo, entonces ya no es una diferencia secundaria.

A lo largo de la historia, la Iglesia ha recurrido a la formulación de términos para describir corrientes, doctrinas y desviaciones que inicialmente carecían de denominación específica. Expresiones como "Nestorianismo", "Hipercalvinismo", "Legalismo", "protestante", "papismo" o "puritano" surgieron en contextos concretos, en ocasiones incluso con connotaciones despectivas.

La historia del pensamiento teológico muestra que el lenguaje no depende de autorizaciones previas, sino de la necesidad de precisar y distinguir.

Cuando la Iglesia ha debido enfrentar errores o desequilibrios, ha desarrollado categorías que permiten identificarlos y responder con claridad. Los ámbitos académicos, en el mejor de los casos, organizan y sistematizan lo que previamente ha sido reconocido en la práctica, pero no constituyen la fuente última de autoridad doctrinal.

Un término adquiere legitimidad cuando logra describir una realidad de manera clara y útil, es decir, cuando permite que distintos creyentes reconozcan un mismo fenómeno, lo articulen de forma coherente y lo examinen a la luz de la Escritura.

Desde esta perspectiva, el lenguaje teológico responde más a una función práctica que a una validación institucional. Surge de

la necesidad de discernir, no de consensos formales. Pretender que un concepto deba ser aprobado antes de emplearse implica desconocer el modo en que históricamente la Iglesia ha desarrollado su expresión doctrinal.

Conviene aclarar, además, que **el uso de este término no busca simplificar ni ridiculizar las diferencias escatológicas legítimas dentro del cristianismo**. El debate no gira en torno a qué sistema escatológico es correcto, sino de qué manera se utiliza. Cuando una postura mantiene a Cristo en el centro, puede ser objeto de diálogo; cuando lo desplaza, requiere ser cuestionada.

Reducir esta discusión a una crítica generalizada del dispensacionalismo constituye una simplificación que elude el fondo del problema: Cristo no es un complemento dentro del sistema. No es una pieza más. Es el centro. Si eso se pierde, todo lo demás, por muy elaborado que parezca, queda fuera de lugar.

NOTAS

1. Craig A. Blaising y Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1993).
2. Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800–1930* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).
3. R. T. France, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 895–908.
4. Flavio Josefo, *La guerra de los judíos*, trad. José Vara Donado (Madrid: Gredos, 1997), libros V–VI.
5. Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).
6. Gershom Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, trad. José Antonio Pardo (Madrid: Siglo XXI Editores, 1998), 163–168.

5 CUANDO EL TIEMPO SE FRAGMENTA

Origen y construcción del dispensacionalismo

Hay sistemas teológicos que no se limitan a interpretar la Biblia: acaban moldeando la forma en que generaciones enteras ven el mundo. El dispensacionalismo no es solo una forma de leer la escatología ni una escuela más: es una manera completa de entender la historia, **una cosmovisión**.

Para entender cómo nace, no basta con una lista de fechas o nombres. Hace falta meterse en el contexto, en las tensiones de la época, en un mundo que estaba cambiando rápido y en el que muchas ideas antiguas empezaban a tambalearse.

Este capítulo intenta hacer eso: contar, de forma general y sin pretender ser excesivamente exhaustivo, cómo surge y se desarrolla el dispensacionalismo. Es una mezcla de historia, relato y crítica. No desde el ataque, sino desde el intento de entenderlo con calma. Vamos a ello.

El tiempo herido: crisis, incertidumbre y el nacimiento de una nueva forma de leer la historia

El dispensacionalismo aparece en un momento muy concreto de la historia: cuando el mundo deja de sentirse estable. Ya no es solo una época de cambios políticos o industriales. Es algo más profundo. La sensación de que todo lo que antes parecía claro empieza a romperse.

A comienzos del siglo XIX, Europa vive una transformación fuerte. La Iglesia pierde centralidad, la tradición empieza a cuestionarse y la razón crítica gana peso. Lo que antes se daba por hecho, deja de ser evidente.

Para muchos creyentes de la época, esto no se vivió como un avance, sino como una pérdida, porque **el mundo ya no parecía ir hacia Dios, sino alejarse de Él**. La historia deja de verse como un camino guiado por la providencia y pasa a entenderse como algo desordenado, sin dirección clara. En ese contexto, **la escatología deja de ser algo lejano y se vuelve urgente**. El futuro parece entrar en el presente.

Es aquí donde surge lo que se suele llamar "nuevo premilenialismo"[1]. Frente a la idea de que la historia avanza hacia un mejor estado (postmilenialismo), esta nueva lectura sostiene lo contrario: el mundo no mejora, **empeora** (Cf. 2 Timoteo 3:1–5). La historia deja de subir y empieza a bajar.

En un mundo fracturado que se aleja de Dios, la escatología dejó de ser un asunto marginal para convertirse en una urgencia existencial.

Esto cambia mucho más de lo que parece. Si la historia es una caída constante, entonces ya no puede ser el lugar donde se espera la redención, la salvación pasa a verse como una intervención directa. Dios ya no culmina la

historia: la irrumpe (Cf. Daniel 2:44). De ahí sale una forma distinta de entender el tiempo:

Historia tradicional:
Creación → Caída → Redención → Consumación
Nueva visión:
Creación → Fracaso → Fracaso → Fracaso → Intervención divina

En este esquema, el presente pierde peso, pues ya no es un lugar donde se construye algo, sino una etapa provisional. La vida se entiende como tránsito. **Y el creyente vive más a la espera de salir del mundo que de habitarlo**.

El rapto y las "visiones" de Margaret McDonald

En este punto, muchos empiezan a replantearse qué se ha enseñado realmente dentro de la Iglesia, a cuestionar aquellas doctrinas que se habían aceptado durante años sin mucha revisión, confiando en la autoridad de quienes las transmitían.

Dentro de ese contexto se suele situar el origen del dispensacionalismo moderno en abril de 1830, en Port Glasgow (Irlanda). Allí, una joven llamada **Margaret McDonald**, de 15 años, afirma haber tenido una **revelación especial**. Según su relato, **la Segunda Venida de Cristo no sería un único acontecimiento, sino que ocurriría en dos etapas**: primero, para recoger a un grupo selecto de creyentes preparados, quienes serían llevados al cielo antes de la aparición del Anticristo, es decir, antes de la llamada Gran Tribulación.

De esa visión solo queda un testimonio recogido por R. Norton, un conocido de la familia. En él se señala que esta idea de **dividir la segunda venida era algo nuevo**. Más adelante, investigadores como David McPherson recopilaron estos datos y

los presentaron como el posible origen de esta enseñanza.

A partir de ahí, la idea se desarrolla con fuerza gracias a **John Darby**, fundador del movimiento de los Hermanos de Plymouth. También gana difusión en espacios influyentes como la Regent Square Presbyterian Church de Londres.

Esta nueva interpretación se apoya en dos ideas clave: **el rapto pretribulacional y la separación entre las semanas 69 y 70 del libro de Daniel**. Con el tiempo, estos elementos se convierten en la base del dispensacionalismo moderno, presentado como algo prácticamente sin precedentes históricos claros antes del siglo XIX (hay una tesis que va mucho más atrás en el tiempo, pero eso lo abordaremos en otro capítulo más adelante).

Aunque McDonald es la primera en formular esta idea de forma clara, también se suele mencionar un contexto previo más amplio, con autores como Francisco de Rivera, Roberto Belarmino o Manuel Lacunza. Este último escribió *La venida del Mesías en gloria y majestad*, obra que fue traducida al inglés por Edward Irving y difundida tras la conferencia de Albury Park en 1826. Esta tesis que va mucho más atrás en el tiempo, la abordaremos en otro capítulo más adelante.

Con el tiempo, todo esto se consolida en una forma más estructurada de teología, especialmente a comienzos del siglo XX, con una lectura cada vez más literal y futurista de las profecías.

Darby y la arquitectura del tiempo: una teología que reorganiza la historia

En este contexto aparece John Nelson Darby[2]. Su importancia no está solo en lo que dijo, sino en cómo logró ordenar esas ideas en un sistema completo. Hay pensadores que responden a su época, y otros que la reinterpretan. Darby pertenece más bien a

estos últimos.

Nacido en 1800 y formado en el Trinity College de Dublín, su trayectoria inicial lo situó dentro del orden establecido. Fue clérigo de la Iglesia de Irlanda, parte de una estructura donde religión y poder político estaban estrechamente vinculados. Sin embargo, esa estabilidad pronto quebró. Su ruptura no fue meramente doctrinal, sino profundamente eclesiológica: la Iglesia, tal como existía, ya no podía representar fielmente el propósito divino.

Este quiebre lo llevó a integrarse en el movimiento de **los Hermanos de Plymouth**, comunidades caracterizadas por su rechazo a las jerarquías eclesiásticas formales y su énfasis radical en la Escritura (literalistas), mayoritariamente cesacionistas (un dato curioso y muy revelador que abordaré más adelante). En ese contexto, sin una tradición que mediara la interpretación, la Biblia se convirtió en el espacio absoluto de construcción teológica. Y fue allí donde Darby comenzó a desarrollar su propuesta.

Su contribución central no fue una doctrina aislada, sino una estructura interpretativa total. Según su planteamiento, **la historia se divide en dispensaciones**: etapas en las que Dios establece una relación específica con la humanidad, le asigna una responsabilidad y observa su fracaso inevitable (Cf. Romanos 3:23). El patrón es constante y en este orden:

1. Dios establece una relación
2. El ser humano recibe una responsabilidad
3. El ser humano fracasa
4. Dios interviene con juicio

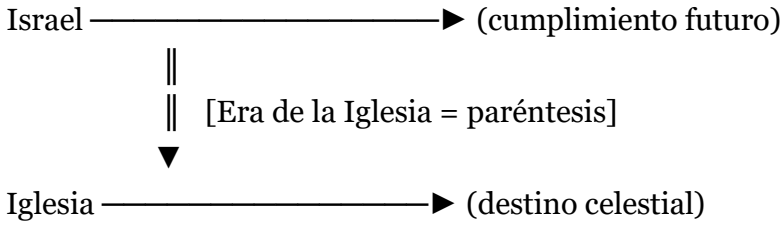
Este esquema, repetido a lo largo de la Escritura (Cf. Jueces 2:11–19), transforma la narrativa bíblica en una secuencia de

rupturas. La historia deja de ser un proceso de maduración espiritual y se convierte en una especie de **evidencia acumulativa de la incapacidad humana**.

Pero el sistema de Darby no se detiene ahí. Su hermenéutica, definida como "literal", insiste en la concreción de las promesas bíblicas. Este enfoque, lejos de ser neutral, permite establecer una distinción radical que se convertirá en el eje del dispensacionalismo: **la separación entre Israel y la Iglesia**.

Israel, en esta lectura, pertenece al ámbito terrenal, histórico y nacional. La Iglesia, en cambio, pertenece al ámbito celestial y espiritual. Ambas realidades no convergen, sino que avanzan en paralelo. Como ya se ha señalado, las promesas hechas a Israel permanecen pendientes (Cf. Génesis 12:1–3; 2 Samuel 7:12–16), mientras que la Iglesia ocupa un lugar intermedio, casi como un paréntesis en el desarrollo del plan divino (Cf. Romanos 11:25).

Este esquema puede representarse así:



A esta arquitectura se suma la doctrina del rapto (será analizada en el capítulo once), que introduce una dimensión existencial decisiva. Cristo regresará en dos fases: una secreta, en la que los creyentes serán arrebatados, y otra visible, en la que se establecerá el reino (Cf. 1 Tesalonicenses 4:16–17; 1 Corintios 15:51–52).

El efecto de esta enseñanza no es solo doctrinal, sino profundamente psicológico. **El tiempo se vuelve inminente**[3]. **Cada generación vive bajo la posibilidad de ser la última**

(Cf. Mateo 24:42–44). El presente ya no se proyecta hacia el futuro: se queda en suspenso frente a él.

Así, Darby no solo interpreta la Biblia: redefine la experiencia del tiempo, reorganiza la historia y ofrece un mapa en el que cada evento encuentra su lugar. Y como todo mapa eficaz, su poder reside en que parece evidente para quien lo utiliza.

Expansión, recepción y tensiones: entre claridad y fragmentación

Ninguna idea adquiere influencia real mientras permanece en el ámbito de lo individual. El dispensacionalismo, sin embargo, logró cruzar ese límite. Desde Europa encontró en Estados Unidos un terreno especialmente fértil[4]: una cultura religiosa dinámica, con escasa dependencia de tradiciones institucionales y abierta a nuevas interpretaciones.

Las conferencias bíblicas del siglo XIX desempeñaron un papel crucial. En ellas, el sistema dispensacionalista se presentaba no como una teoría abstracta, sino como una clave que hacía inteligible el mundo. A través de esquemas, cronologías y conexiones textuales, ofrecía algo profundamente atractivo: **certeza en medio de la incertidumbre**.

Posteriormente, herramientas como **la Biblia de referencia de Scofield** consolidaron esta expansión[5], integrando la interpretación directamente en el texto bíblico y convirtiéndola en experiencia cotidiana.

Sin embargo, este éxito plantea una cuestión fundamental: la coherencia de un sistema no garantiza su verdad. Puede ser, también, el resultado de una estructura bien construida que logra integrar elementos diversos en una narrativa convincente.

Las críticas no tardaron en aparecer. Se ha señalado que **el**

dispensacionalismo fragmenta la unidad de la Escritura, introduce distinciones difíciles de sostener y promueve una visión excesivamente pesimista de la historia. Frente a ello, **la teología del pacto propone una alternativa basada en la continuidad: un solo pueblo de Dios** (Cf. Efesios 2:14–16), una única historia redentora que se despliega progresivamente.

Estas dos perspectivas no son meras diferencias técnicas. Representan formas radicalmente distintas de entender la relación entre Dios, la historia y el ser humano. Por un lado, el dispensacionalismo enfatiza la discontinuidad, la ruptura y la intervención externa. Por otro, **la teología del pacto subraya la unidad, el desarrollo y la presencia constante de Dios en la historia**.

La doctrina del rapto, en este contexto, adquiere implicaciones prácticas. Al acentuar la expectativa de escape, puede generar una relación ambigua con la realidad: una espiritualidad intensa, pero un compromiso histórico debilitado. El mundo se percibe más como un lugar del que salir que como un espacio que transformar.

Y sin embargo, sería insuficiente reducir el dispensacionalismo a sus tensiones. Su fuerza radica en haber respondido a una necesidad real: la de dotar de sentido a un mundo en crisis. Ofreció orden donde había confusión, estructura donde había fragmentación, certeza donde dominaba la incertidumbre.

El legado de Darby no se mide en instituciones ni en estructuras visibles. Su influencia es más sutil y, por ello mismo, más profunda. No construyó un edificio; trazó un mapa. Y los mapas, cuando funcionan, tienen una característica particular: quienes los usan rara vez se preguntan por su origen. Simplemente los siguen.

El dispensacionalismo ha modelado la forma en que innumerables creyentes entienden la Biblia, el tiempo y

la historia. Ha redefinido la relación entre presente y futuro, entre Iglesia e Israel, entre esperanza y expectativa.

Pero todo mapa implica una decisión: qué incluir y qué dejar fuera. Y en esa selección se juega su significado. Comprender el dispensacionalismo no es solo estudiar una doctrina. Es reconocer cómo una forma de interpretar la Escritura puede transformar la experiencia del tiempo, la percepción de la historia y, en última instancia, la manera de habitar el mundo.

Porque, al final, no son solo las ideas las que cambian la historia. Son los marcos desde los cuales aprendemos a leerla, y como se mencionó anteriormente, aquí jugó un papel fundamental la Biblia de Scofield.

La Biblia de Scofield: la pedagogía invisible

La Biblia de referencia de Scofield no añadió nuevos textos a la Escritura, pero transformó profundamente la experiencia de leerla. Fue, en esencia, **una suerte de revolución silenciosa**.

Publicada en 1909, en un momento en que el optimismo del siglo XIX comenzaba a desvanecerse, esta obra apareció como una respuesta indirecta a la inquietud de su tiempo. La Biblia de Scofield no fue un accidente editorial, sino una intervención precisa en ese momento de transición.

Editada por Cyrus I. Scofield y publicada por Oxford University Press, integraba el texto de la King James Version con un extenso sistema de notas. La novedad no residía en la existencia de comentarios —algo habitual en la tradición cristiana—, sino en su ubicación. Por primera vez, la interpretación no estaba fuera del texto, sino dentro de él, acompañándolo en la misma página.

Este detalle, aparentemente técnico, alteró de manera decisiva

la relación entre el lector y la Escritura. Ya no era necesario consultar otros libros ni contrastar interpretaciones. La explicación estaba ahí, inmediata, accesible, silenciosa.

Así, la lectura dejó de ser un ejercicio abierto para convertirse en una experiencia guiada. **Las notas no se presentaban como opiniones, sino como aclaraciones. No sugerían: afirmaban**. Y junto a ellas, un conjunto de herramientas reforzaba esa dirección interpretativa:

- referencias cruzadas que conectaban pasajes dispersos
- esquemas temáticos que unificaban ideas a lo largo de la Biblia
- cronologías que organizaban la historia en una secuencia coherente

El resultado era una red interpretativa cerrada en la que el lector no solo leía la Biblia: aprendía a leerla de una manera específica. Y en ese aprendizaje se producía un desplazamiento casi imperceptible:

Texto bíblico → Lectura → Interpretación consciente
Texto bíblico + notas → Lectura guiada → Interpretación invisible

Así, la interpretación dejaba de percibirse como tal y se volvía natural.

La difusión de un sistema: del margen al centro de la fe cotidiana

La Biblia de Scofield no inventó el dispensacionalismo, pero

realizó una operación más decisiva: lo volvió accesible. Lo que antes pertenecía a círculos teológicos concretos, asociados a la figura de John Nelson Darby, se transformó en una herramienta de uso cotidiano.

Las notas organizaban la historia bíblica en dispensaciones, presentando este esquema como la clave interpretativa de toda la Escritura. De este modo, el sistema no se enseñaba como teoría, sino que se absorbía en la práctica devocional diaria.

Muchos creyentes no aprendieron el dispensacionalismo en seminarios, lo interiorizaron leyendo su Biblia. Aquí radica uno de los aspectos más profundos —y menos evidentes— de su influencia: **la autoridad de las notas**. Formalmente, eran comentarios humanos. Pero su proximidad visual al texto generaba una asociación inevitable. Lo que estaba en la página parecía compartir el mismo nivel de legitimidad.

Así se produce un triple desplazamiento: la interpretación se vuelve invisible, la lectura se percibe como directa y finalmente el sistema se naturaliza.

El lector no siente que adopta una teología. Cree simplemente comprender la Biblia. Este fenómeno permitió que la teología dejara de ser un ámbito especializado para convertirse en una práctica cotidiana. **La Biblia de Scofield democratizó el acceso a un sistema complejo**, pero al mismo tiempo lo hizo sin explicitar su carácter interpretativo.

Su impacto fue rápido y profundo. En pocas décadas, alcanzó cifras de difusión extraordinarias y, más importante aún, una influencia cualitativa duradera:

- consolidó el dispensacionalismo en amplios sectores del evangelicalismo
- moldeó la predicación y la enseñanza
- influyó en la formación de instituciones teológicas

Figuras como Lewis Sperry Chafer desarrollaron sistemas más elaborados[6] a partir de este marco, contribuyendo a la creación de espacios académicos como el **Seminario Teológico de Dallas**. Así, lo que comenzó como una herramienta de lectura se convirtió en un punto de partida institucional.

Pero su influencia no se limitó al ámbito doctrinal. También transformó la imaginación. **Sus notas sobre el Apocalipsis ofrecían esquemas detallados del fin de los tiempos: tribulación, juicios, milenio**. Estos elementos no permanecieron en el plano teológico. Se filtraron en la cultura, alimentando narrativas posteriores y configurando un imaginario compartido. El fin del mundo dejó de ser una doctrina y se convirtió en historia anticipada.

Entre claridad y poder: política, cultura y las tensiones del sistema

Toda forma de lectura que logra imponerse termina extendiendo su influencia más allá del ámbito que la originó. La Biblia de Scofield no fue la excepción. Su interpretación de la Escritura tuvo implicaciones teológicas, pero también **políticas y culturales**.

Uno de los aspectos más debatidos ha sido **su influencia en la visión de Israel**. Al insistir en la vigencia futura de las promesas bíblicas hacia el pueblo judío, **contribuyó al desarrollo del sionismo cristiano**. En este marco, **el apoyo al Estado de Israel se vincula no solo a consideraciones políticas, sino a convicciones teológicas sobre el cumplimiento profético**.

La historia contemporánea comienza así a leerse como escenario de la profecía (Cf. Mateo 24:6–8). **Los acontecimientos dejan de ser meramente históricos para adquirir un significado escatológico**.

El apoyo al Estado de Israel se vincula no solo a consideraciones políticas, sino a convicciones teológicas sobre el cumplimiento profético

Este modo de interpretar el mundo tuvo un efecto expansivo. Durante el siglo XX, el dispensacionalismo se institucionalizó y, al mismo tiempo, se popularizó. Teólogos como Chafer y Charles Ryrie le dieron estructura académica, mientras que predicadores, libros y medios lo difundieron masivamente. El resultado fue la creación de un imaginario colectivo:

Historia → Conflictos → Señales
Señales → Profecía → Fin inminente

El rapto, el anticristo, la gran tribulación dejaron de ser conceptos estrictamente teológicos para convertirse en elementos del lenguaje cultural. El dispensacionalismo ya no era solo una doctrina: era una forma de imaginar el mundo.

Sin embargo, esta expansión no estuvo exenta de críticas. Se ha señalado que su literalismo es selectivo, su sistema se impone al texto más que surgir de él y que su énfasis escatológico reduce la complejidad teológica.

Y sobre todo, como ya se señaló antes, algunos han advertido que fomenta una visión pesimista de la historia, centrada en la salvación individual más que en la transformación social. En este sentido, la expectativa de escape puede debilitar el compromiso con el presente.

Estas críticas no anulan su impacto, pero sí invitan a

examinarlo con mayor detenimiento. Porque su verdadera fuerza no reside únicamente en lo que enseña, sino en cómo lo hace.

La Biblia de Scofield transformó algo más profundo que la interpretación de ciertos pasajes. Alteró la relación entre el lector y la Escritura. Introdujo la teología en el acto cotidiano de leer, pero lo hizo de tal manera que dejó de percibirse como teología. Su revolución fue silenciosa precisamente porque no se presentó como tal.

El verdadero poder de la Biblia de Scofield no estuvo en sus notas, sino en su capacidad para hacerlas invisibles. Porque, al final, no siempre es lo que leemos lo que más nos transforma, sino la manera en que aprendemos a leer.

El origen cesacionista del dispensacionalismo ¿Cómo abrazaron esto los pentecostales?

Quiero cerrar este capítulo con una pieza del puzle que tardó tiempo en encajarme, y que mencioné de pasada con la intención de abordarla aquí. Es un asunto que me toca de cerca, en lo personal, pues nací, crecí y fui parte —hasta buena parte de mi juventud— de un contexto eclesial de corte conservador y fuertemente cesacionista.

Para quien no esté familiarizado con este término, el **cesacionismo** (que deriva de “cesar”) como doctrina sostiene que ciertos dones milagrosos dados a la Iglesia primitiva, especialmente la profecía, las lenguas y los dones de sanidad con carácter apostólico, **cesaron** después de la era de los apóstoles o tras la finalización del canon bíblico. Es decir, creen que Dios sigue obrando milagros y respondiendo a la oración hoy, pero que esos dones extraordinarios ya no operan como ministerios permanentes dentro de la Iglesia.

Esta es una **posición doctrinal antagonista y fuerte**

enemiga de la espiritualidad pentecostal en la que milito desde hace años.

Y no sé si ya has notado la ironía, la tremenda paradoja extraña de todo esto… la pieza del puzle que no terminaba de encajarme:

¿Cómo el pentecostalismo ha adoptado durante décadas un sistema teológico que, llevado a sus consecuencias lógicas, niega precisamente aquello que constituye el corazón de su experiencia espiritual?

Si el dispensacionalismo clásico nace en un contexto cesacionista y enemigo de la espiritualidad pentecostal… ¿Cómo fue que este último lo abrazó y lo potenció como parte de su andamiaje escatológico?

¿De qué manera el dispensacionalismo generó esta extraña unión entre dos movimientos tan dispares?

Hace tiempo que me rondaban estas preguntas.

Y es que el cesacionismo funcionaba como una pieza esencial dentro de la maquinaria dispensacional [7]. ¿Por qué?

Porque si el dispensacionalismo clásico distingue entre un plan para la iglesia (con bendiciones espirituales y celestiales) y otro para Israel (con promesas terrenales vinculadas a una futura restauración nacional), que es la columna vertebral del sistema, se desarrolla toda una lectura de la historia de la salvación en la que **la era apostólica ocupa una posición excepcional**: representa el período de transición entre el trato divino con Israel y la nueva administración de la Iglesia.

Precisamente en ese contexto se ubican los milagros y los dones sobrenaturales. El **cesacionismo dispensacional** interpretó las señales milagrosas (de Jesús y de los apóstoles) como instrumentos de autenticación, no como parte de la vida cotidiana de la Iglesia.

Bajo esta lógica, una vez consumado el rechazo nacional de

Israel y establecida la Iglesia, dichas señales habrían cumplido su función histórica. La consecuencia era inevitable: **los dones extraordinarios quedaban confinados a una etapa específica de la historia redentora**.

El dispensacionalismo concluyó que los dones sobrenaturales estaban ligados al ministerio irrepetible de aquellos testigos fundacionales, y que al desaparecer los apóstoles, desapareció también la necesidad de las señales que autenticaban su autoridad[7].

Además de esto, otro argumento del cesacionismo dispensacional fue la doctrina de la suficiencia del canon bíblico. Según esta interpretación, los dones de revelación (profecía, lenguas e inspiraciones extraordinarias) existieron porque la Iglesia aún no poseía el Nuevo Testamento completo.

Sin embargo, una vez concluido el canon, esos mecanismos dejaron de ser necesarios. Pasajes como 1 Corintios 13:8-10 fueron leídos como referencias al cierre de la revelación apostólica y al fin de aquello que era parcial y provisional.

Desde esta perspectiva, la continuidad de los dones revelacionales no solo resultaba innecesaria, sino potencialmente problemática, pues parecía desafiar la autoridad definitiva de las Escrituras.

Conviene señalar que el cesacionismo dispensacional nunca sostuvo que el Espíritu Santo hubiese dejado de actuar. La diferencia radicaba en el modo de hacerlo. Las manifestaciones visibles y extraordinarias habrían caracterizado el período fundacional de la Iglesia. Después, la actividad principal del Espíritu pasaría a concentrarse en la regeneración, la santificación, la iluminación de la Palabra y la producción del fruto espiritual (Cf. Gálatas 5:22-23). La obra continuaba; lo que desaparecía era su dimensión carismática.

El problema pentecostal y la mutación del sistema

Aquí emerge esta paradoja histórica notable.

El pentecostalismo nació precisamente reivindicando la vigencia de las experiencias sobrenaturales descritas en el libro de los Hechos. Sin embargo, durante gran parte del siglo XX **abrazó el mismo esquema escatológico que había sido diseñado para justificar la desaparición de esas experiencias**.

Los primeros pentecostales encontraron en el dispensacionalismo **tres ventajas decisivas**. En primer lugar, ofrecía una **defensa firme de la inspiración bíblica frente al avance del liberalismo teológico**. En segundo lugar, proporcionaba un **poderoso sentido de urgencia mediante la expectativa del retorno inminente de Cristo**. Y, en tercer lugar, suministraba un **marco misionero** que encajaba perfectamente con el fervor evangelístico de los primeros avivamientos pentecostales. Es decir, **Adoptaron el mapa profético, pero rechazaron el motor cesacionista** que venía incorporado en él.

Para conservar los dones sin abandonar el dispensacionalismo, el movimiento pentecostal tuvo que introducir importantes correcciones al modelo original, como la doctrina de la "Lluvia Tardía", una especie de segundo derramamiento mundial (el primero sería el de Pentecostés) inmediatamente anterior al regreso de Cristo (Cf. Joel 2:23-29; Santiago 5:7).

También **redefinió la naturaleza de la profecía**. En lugar de entenderla como revelación doctrinal capaz de ampliar el depósito de la fe, comenzó a verla como exhortación, dirección o edificación local (Cf. 1 Corintios 14:3). De esta forma podía afirmarse la suficiencia bíblica sin abandonar la práctica profética.

Además, el libro de los Hechos dejó de ser interpretado exclusivamente como una narración histórica transicional. Para la teología pentecostal, muchos de sus episodios se convirtieron en **patrones normativos** para la vida de la Iglesia de todas las épocas (Cf. Hechos 2; 8; 10; 19).

En términos prácticos, el pentecostalismo conservó la escatología dispensacional mientras desmontaba selectivamente los elementos que amenazaban su experiencia espiritual[8].

Con el tiempo, el propio dispensacionalismo comenzó a revisar algunos de sus postulados fundamentales, suavizando la separación absoluta entre Israel y la Iglesia. Más tarde, el **dispensacionalismo progresivo** dio un paso todavía más radical al abandonar la idea de que la Iglesia constituye simplemente un paréntesis temporal en el plan de Dios.

Si el Reino de Dios ya ha sido inaugurado en Cristo, aunque espere su consumación futura, entonces desaparece gran parte de la justificación utilizada para relegar los milagros exclusivamente al pasado apostólico o al futuro milenial.

El resultado fue que el dispensacionalismo progresivo terminó acercándose notablemente al **premilenialismo histórico** e incluso a diversos aspectos de **la teología del pacto**.

Esta evolución dejó al descubierto una realidad incómoda: el cesacionismo no era simplemente una doctrina complementaria del dispensacionalismo clásico; era una necesidad estructural.

Si la revelación continuara abierta mediante profecías normativas, si las señales apostólicas siguieran funcionando con el mismo propósito fundacional, o si la transición entre Israel y la Iglesia permaneciera activa de forma indefinida, las fronteras rígidas que definen las dispensaciones comenzarían a difuminarse. Por eso el cesacionismo actuaba como el sistema de seguridad interno del dispensacionalismo clásico. Garantizaba que cada dispensación permaneciera cerrada, delimitada y

teológicamente controlada.

Sin esa barrera, el edificio entero tendía a desplazarse hacia modelos más continuistas y más cercanos a una visión unificada de la historia de la redención.

La ironía final radica en cómo la historia acabó produciendo un desenlace inesperado. Mientras numerosos seminarios dispensacionalistas abandonaban progresivamente las versiones más rígidas del sistema, gran parte del pentecostalismo popular continuaba aferrándose a esquemas heredados de Scofield y de la cultura profética del siglo pasado.

Paradójicamente, muchos creyentes pentecostales siguen defendiendo hoy estructuras teológicas que fueron concebidas para cuestionar la legitimidad de los mismos dones espirituales que ellos consideran esenciales.

El resultado es una de las contradicciones más curiosas de la historia moderna de la teología: un movimiento nacido para proclamar la continuidad de la obra sobrenatural del Espíritu terminó utilizando, durante décadas, un marco doctrinal construido originalmente para explicar por qué dicha obra debía haber cesado.

No es extraño observar cierto hartazgo en las nuevas generaciones que con mayor preparación (aún desde dentro del pentecostalismo) y acceso a la información, ya no están dispuestas a sostener esta Escatolocura desnortada que es el dispensacionalismo popular. Esa suerte de resabio que aún vende sensacionalismo en los púlpitos, genera interacciones y *likes* en redes sociales, pero que se ha convertido un lastre para el pentecostalismo serio que busca volver a poner a Cristo en el centro.

NOTAS

1. Ernest R. Sandeen, The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800–1930 (Chicago: University of Chicago Press, 1970).
2. Timothy P. Weber, Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism 1875–1982 (Chicago: University of Chicago Press, 1987).
3. Paul Boyer, When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).
4. George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (New York: Oxford University Press, 1980).
5. C. I. Scofield, *The Scofield Reference Bible* (New York: Oxford University Press, 1909).
6. Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology* (Dallas: Dallas Seminary Press, 1947–1948).
7. Richard B. Gaffin Jr., *Perspectives on Pentecost: Studies in New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing, 1979).
8. Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1987).

6 ¿QUIÉN ES ISRAEL?

Identidad, promesa y reinterpretación

Esta es la **pregunta inicial** que deberíamos intentar responder. Hay palabras que atraviesan la historia como si fueran simples etiquetas, pero que en realidad funcionan como depósitos densos de memoria, de conflicto y de significado. “Israel” es una de ellas.

Aparece en los telediarios —sobre todo en estos tiempos convulsos de guerras—, en la historia, en prédicas, en discusiones teológicas, en titulares de prensa, en conversaciones cotidianas. Y sin embargo, pocas veces nos detenemos a preguntarnos con verdadera honestidad qué significa realmente.

¿Es un país? ¿Un pueblo? ¿Una religión? ¿Una promesa? ¿Una identidad espiritual?

O quizá —y aquí comienza la incomodidad— sea todo eso a la vez, pero no exactamente en los términos en los que solemos pensarlo.

El problema no es la falta de respuestas. Es, más bien, la

abundancia de respuestas rápidas. Demasiado rápidas. Respuestas que, en su aparente claridad, evitan el peso real de la pregunta.

Porque cuando uno se acerca al texto bíblico sin la urgencia de confirmar lo que ya cree, descubre algo inquietante: "Israel" no es un concepto estático. No es una definición cerrada: es una realidad en movimiento[1].

Israel, en su origen, no es un pueblo. Es un hombre: Jacob (Cf. Génesis 32:28).

Un hombre marcado por la ambigüedad, por la astucia, por la contradicción. Un hombre cuyo nombre significa "suplantador", y cuya vida parece moverse constantemente entre la promesa y el engaño. Y sin embargo, en una noche decisiva —oscura, extraña, casi inexplicable— lucha con Dios y sale de ese encuentro transformado, herido y nombrado de nuevo:

> *"No se dirá más tu nombre Jacob, sino Israel; porque has luchado con Dios y con los hombres, y has vencido."* (Cf. Génesis 32:28)

Ahí comienza todo. Pero ese "todo" no permanece contenido en la biografía de un individuo. Se expande, se despliega y se transforma.

Israel pasa de ser un hombre a ser una familia; de familia a convertirse en un conjunto de tribus; de tribus a una nación; de nación a un reino; de reino a un pueblo dividido; de división a exilio; de exilio a esperanza. Y en cada una de esas etapas, el significado del nombre se modifica, se ensancha, se tensiona.

Esto debería bastar para sospechar de cualquier definición demasiado simple. Sin embargo, muchas veces no lo hacemos.

En numerosos contextos religiosos contemporáneos se habla de Israel con una seguridad casi incuestionada, como si su

identidad fuera evidente, fija, perfectamente delimitada. Se asume que Israel es, sin más, el pueblo de Dios en un sentido étnico y nacional continuo, que su definición es clara y que su lugar en la historia divina no admite ambigüedad.

Pero esa seguridad empieza a resquebrajarse en cuanto uno vuelve al texto bíblico con atención. Porque la propia Escritura introduce preguntas que desestabilizan cualquier lectura lineal: **¿Es Israel simplemente la descendencia biológica de Abraham?** ¿O hay algo más profundo que define esa identidad? ¿Puede alguien pertenecer a Israel por nacimiento y, sin embargo, no formar parte real del pueblo de Dios? (Cf. Romanos 9:6–8; Juan 8:39).

Estas preguntas no son una invención moderna. Están insinuadas, y a veces formuladas de manera explícita, dentro del propio texto.

El Antiguo Testamento, leído con cuidado, revela una paradoja constante: Israel es, sin duda, un pueblo histórico y étnico, pero **su identidad como "pueblo de Dios" nunca se reduce completamente a lo biológico**. La pertenencia no es automática. La sangre no garantiza la fidelidad (Cf. Deuteronomio 10:16; Jeremías 4:4). El nacimiento no asegura la comunión.

El propio Dios advierte que **quien rompe el pacto puede ser "cortado" de su pueblo**. Y, al mismo tiempo, abre la puerta para que el extranjero —el que no pertenece por origen— sea incorporado plenamente (cf. Éxodo 12:48–49; cf. Isaías 56:6–7) si entra en la relación pactual.

Un Dios de pactos

Esto introduce una lógica que desestabiliza nuestras intuiciones más básicas: la identidad del pueblo de Dios no se

define únicamente por el origen, sino por la relación[2].

Y esa relación tiene un nombre clave: **pacto**. El pacto no es simplemente un acuerdo legal ni una formalidad religiosa. Es una forma de pertenencia que **implica fidelidad, respuesta, compromiso**. No basta con estar dentro externamente; es necesario corresponder internamente. Por eso los profetas insisten una y otra vez en **la necesidad de una transformación del corazón** (Cf. Jeremías 31:33; Ezequiel 36:26), en la insuficiencia de una religiosidad meramente externa.

La identidad del pueblo de Dios no se define únicamente por el origen, sino por la relación. Un pacto.

Así, a lo largo de toda la narrativa bíblica, se hace visible una tensión persistente: **hay un Israel que se ve y un Israel que es**. Un Israel nominal y un Israel real. Y no siempre coinciden.

Esta tensión recorre toda la historia: el pueblo elegido es también el pueblo reprendido; el portador de la promesa es también objeto de juicio; la comunidad llamada a la fidelidad es, una y otra vez, descrita como rebelde.

Nada en esa historia permite pensar que la identidad de Israel funcione como una garantía automática. Y es precisamente esa tensión la que prepara el terreno para el giro decisivo del Nuevo Testamento.

Porque al llegar a los textos neotestamentarios no encontramos una simple continuación de lo anterior, sino una relectura profunda, un desplazamiento progresivo que reorganiza todas las categorías. Ese desplazamiento tiene un centro inequívoco: **Cristo**[3] (Cf. Lucas 24:27).

Como ya se afirmó antes, los autores del Nuevo Testamento no leen la historia de Israel como un archivo cerrado, sino como **una historia que encuentra su sentido pleno en É**l (Cf. 2

Corintios 1:20). Y esto implica algo decisivo: el significado definitivo de Israel no se encuentra únicamente en su origen histórico, sino en su cumplimiento.

Ese cumplimiento no es una estructura política, ni un territorio, ni siquiera una continuidad étnica: es una persona. En Cristo, la historia de Israel no solo continúa, se concentra.

Textos que originalmente hablaban del pueblo son aplicados a Jesús. Experiencias colectivas son revividas en su vida individual. Israel salió de Egipto, pasó por el agua, atravesó el desierto y fue probado. Jesús recorre ese mismo camino (Cf. Mateo 2:15; cf. Mateo 4:1–11), pero **donde Israel falló, Él permanece fiel**.

No se trata de paralelismos accidentales. Se trata de una afirmación teológica: **Jesús asume la historia de Israel y la lleva a su cumplimiento**[4].

Lo mismo ocurre con las grandes categorías bíblicas. Israel es llamado **"hijo de Dios"** (Cf. Éxodo 4:22; Mateo 3:17), pero **en el Nuevo Testamento ese título se concentra en Cristo de una manera plena**. Israel es descrito como siervo, pero el Siervo también aparece como aquel que restaura a Israel. La tensión se resuelve en una figura que representa y, al mismo tiempo, redime.

Cristo no es un elemento más dentro de la historia de Israel. Es su punto de convergencia. Esta concentración alcanza uno de sus momentos más decisivos en la reinterpretación de la promesa hecha a Abraham (Cf. Génesis 12:3; Génesis 15:6). Lo que parecía referirse a una descendencia múltiple es leído por el apóstol Pablo como apuntando, en última instancia, a una sola "simiente": Cristo (Cf. Gálatas 3:16).

Y si la promesa se concentra en Él, entonces la pertenencia ya no puede definirse en términos puramente biológicos. Ser descendiente de Abraham (Cf. Gálatas 3:7; Gálatas 3:29) deja de ser una cuestión de sangre para convertirse en una cuestión de

relación con Cristo. Este desplazamiento es radical.

Y, sin embargo, no aparece como una ruptura arbitraria, sino como la revelación de algo que estaba latente desde el principio. Es en este contexto donde emerge una de las afirmaciones más desconcertantes y profundas del pensamiento paulino: **no todos los que descienden de Israel son Israel** (Cf. Romanos 9:6).

Con esta frase, Pablo introduce una distinción que atraviesa toda la historia bíblica: la diferencia entre la descendencia visible y la descendencia de la promesa. **Desde Abraham en adelante, la historia nunca fue simplemente biológica**. Siempre hubo una línea interna, selectiva, definida no por el nacimiento, sino por la promesa.

Y aparece **el concepto del remanente** (Cf. Isaías 10:20–22; Romanos 11:5) nuevamente. A lo largo del Antiguo Testamento, cuando la identidad colectiva se diluye, cuando la mayoría se desvía, cuando la infidelidad parece generalizada, siempre queda un resto. **Una minoría fiel**. Un núcleo que mantiene viva la relación con Dios.

Los gentiles nunca fueron excluidos del pueblo de Dios, ni siquiera en el Antiguo Testamento

Uno de los errores más persistentes de cierta teología contemporánea consiste en afirmar que los gentiles fueron, durante toda la economía del Antiguo Testamento, completamente ajenos al pacto y al propósito de Dios, como si la historia de la salvación hubiese transcurrido en clave exclusivamente étnica hasta la irrupción del cristianismo.

A partir de ahí, se introduce otra afirmación igualmente problemática: que la Iglesia habría "reemplazado" a Israel, inaugurando una nueva realidad desvinculada de la anterior.

Sin embargo, ambas proposiciones se desmoronan cuando son

confrontadas con el testimonio integral de la Escritura. El Nuevo Testamento, lejos de introducir una ruptura, confirma y explicita aquello que ya estaba presente de forma germinal: la fe —y no la etnicidad— es el criterio decisivo de pertenencia al pueblo de Dios[5].

Así, lo que muchos interpretan como sustitución no es más que cumplimiento; lo que se presenta como innovación es, en realidad, revelación progresiva. **Los gentiles no irrumpen tardíamente en el plan divino: siempre estuvieron incluidos en su horizonte**.

El testimonio veterotestamentario ofrece indicios claros —y a veces sorprendentes— de esta inclusión. El Salmo 87 constituye un ejemplo particularmente elocuente:

> *"Registraré a Rahab y a Babilonia entre los que me conocen… y diré: 'Este nació en Sión'"* (Cf. Salmo 87:4).

Aquí, naciones extranjeras, incluso enemigas históricas de Israel, son inscritas como ciudadanas de Sión. El lenguaje es deliberadamente provocador: **nacer en Sión implica identidad, pertenencia y herencia**. La fe se convierte en un principio de filiación que trasciende la sangre.

El libro de Ester refuerza esta dinámica cuando afirma: *"Muchos de los pueblos de la tierra se hicieron judíos"* (Cf. Ester 8:17). No se trata de una transformación étnica, sino de una adhesión pactual. La identidad del pueblo de Dios se muestra permeable a **la incorporación de aquellos que, sin compartir el linaje, comparten la lealtad**. Esta realidad anticipa, de manera notable, la enseñanza paulina:

> *"No es judío el que lo es exteriormente… sino el que lo es en lo interior, y la circuncisión es la del corazón, en espíritu"* (Cf.

Romanos 2:28–29).

Lejos de ser una novedad radical, esta afirmación recoge y sistematiza una intuición ya presente en la tradición bíblica.

La propia Ley mosaica, frecuentemente invocada como símbolo de separación, contiene disposiciones que desmienten esa lectura exclusivista. *"Al extranjero que more con vosotros lo trataréis como a uno nacido entre vosotros; y lo amarás como a ti mismo"* (Cf. Levítico 19:34) —una exigencia que no solo regula la convivencia, sino que redefine la identidad comunitaria. Más aún, el profeta Ezequiel proyecta una distribución de la tierra en la que los extranjeros participan plenamente:

> *"Repartiréis la tierra en heredad para vosotros y para los extranjeros… y los consideraréis como naturales entre los hijos de Israel"* (Cf. Ezequiel 47:22).

La herencia, símbolo máximo de pertenencia, no queda restringida a la etnia. El testimonio profético alcanza su punto culminante en Isaías 56, donde Dios mismo reprende cualquier pretensión de exclusión:

> *"El extranjero que se ha unido al Señor no diga: 'Ciertamente el Señor me excluirá de su pueblo'"* (Cf. Isaías 56:3).

La afirmación no admite ambigüedad. La exclusión no solo es incorrecta; es teológicamente inadmisible. Lo que emerge aquí no es una ruptura futura, sino una continuidad profunda que atraviesa toda la revelación.

El cumplimiento en Cristo: la universalización de la promesa

El Nuevo Testamento no altera el propósito divino, sino que lo ilumina con una claridad definitiva. El apóstol Pablo, en su carta a los Efesios, describe la inclusión de los gentiles no como una invención reciente, sino como un misterio ahora revelado:

> *"que los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo, y copartícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del evangelio"* (Cf. Efesios 3:6).

La novedad no reside en el hecho, sino en su explicitación. En esta misma línea, Pablo redefine la descendencia de Abraham en términos radicalmente teológicos: *"Y si vosotros sois de Cristo, ciertamente linaje de Abraham sois, y herederos según la promesa"* (Cf. Gálatas 3:29).

La herencia deja de estar vinculada a la carne para anclarse en la fe. La promesa hecha a Abraham —*"en ti serán benditas todas las familias de la tierra"* (Cf. Génesis 12:3)— **encuentra su cumplimiento en Cristo, la simiente singular a la que apuntaba desde el principio** (Cf. Gálatas 3:16).

Este desplazamiento no elimina a Israel, sino que revela su vocación más profunda: ser vehículo de bendición universal. La identidad del pueblo de Dios no se redefine por sustitución, sino por expansión. Judíos y gentiles, unidos en Cristo, participan de una misma realidad pactual cuya raíz es la fe.

Romanos 4 ofrece quizás la síntesis más precisa de esta teología: Abraham es "padre de todos los creyentes", tanto circuncidados como incircuncisos, de modo que la justicia es imputada no por pertenencia étnica, sino por fe (Cf. Romanos 4:11–12). El vínculo abrahámico, en su esencia, nunca fue

biológico; fue siempre espiritual.

De este modo, la historia bíblica revela una coherencia interna que atraviesa sus distintas etapas: desde las promesas iniciales hasta su cumplimiento en Cristo, la lógica del pacto permanece inalterada. La inclusión de los gentiles no es una concesión tardía, sino la manifestación plena de un designio eterno. La teología del cumplimiento no introduce una novedad arbitraria, sino que lleva a su consumación aquello que ya latía en el corazón mismo del Antiguo Testamento: un pueblo definido por la fe, abierto a todas las naciones y unificado en torno al Cordero del pacto eterno.

La inclusión de los gentiles, siempre fue el plan A desde el inicio

Una de las ideas que más confusión ha producido dentro de muchas iglesias es la forma en que el dispensacionalismo fragmenta la revelación bíblica en distintas etapas aisladas entre sí. Esto se aprecia especialmente en su versión clásica, donde se establece una separación muy rígida entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Aunque el dispensacionalismo progresivo ha intentado suavizar esa división, el problema central continúa presente.

Claro que existe una diferencia entre el antiguo pacto y el nuevo pacto, porque la misma Biblia lo enseña. Pero una cosa es reconocer esa distinción y otra muy diferente es levantar una barrera tan marcada que termine concluyendo que las promesas antiguas pertenecen únicamente a Israel, **mientras que la Iglesia aparece siglos después recién en Pentecostés** (Cf. Hechos 2:1-4). Ahí es donde el enfoque se empieza a torcer, a desviarse.

El Nuevo Testamento no nace desconectado de lo anterior. No

aparece como una idea improvisada ni como un proyecto alternativo, sino como la realización de lo que Dios ya venía anunciando desde antes (Cf. Mateo 5:17). Por eso no puede interpretarse correctamente separado del Antiguo Testamento. **Ambos forman una sola narrativa redentora**.

El Antiguo Testamento anuncia continuamente a un Redentor que vendría a salvar a su pueblo (Cf. Isaías 53:5). Sin embargo, algunos esquemas terminan enseñando que Israel ya posee una relación salvadora asegurada por el pacto hecho con Abraham (Cf. Génesis 17:7), aun sin necesidad de creer en el Mesías. Entonces se termina transmitiendo la idea de que unos deben arrepentirse y creer para ser salvos, mientras otros tendrían una garantía diferente.

El problema también alcanza la doctrina de la Iglesia. Se empieza a hablar de Israel y de la Iglesia como si fueran dos pueblos completamente distintos. Pero el Nuevo Testamento no desarrolla esa separación en esos términos (Cf. Efesios 2:14-16). A partir de ahí nacen más divisiones: promesas para un pueblo terrenal y otras para un pueblo espiritual, como si Dios estuviera ejecutando programas paralelos.

Sin embargo, cuando se estudia la Escritura completa, lo que aparece no es una ruptura, sino una continuidad progresiva. Desde Génesis existe una línea que conduce hacia Cristo. Él no entra en escena de manera repentina en el Nuevo Testamento; desde el comienzo toda la historia apunta hacia Él, aunque al principio se vea de forma más velada.

Por ejemplo, en Génesis se le entrega al hombre autoridad sobre la creación (Cf. Génesis 1:26-28). Más adelante, Pablo explica que Adán era figura de uno mayor que había de venir (Cf. Romanos 5:14). Desde el principio, el propósito de Dios era que todo quedara sometido bajo el gobierno de Cristo.

Todo está conectado dentro de un mismo propósito redentor.

Cuando esa continuidad se rompe, se pierde el sentido global de la narrativa bíblica.

Algunos sectores han intentado recuperar esa unidad, como ocurre en ciertos enfoques del dispensacionalismo progresivo, pero la influencia de la visión clásica todavía domina en muchas congregaciones.

La Escritura, por el contrario, presenta **un único plan desarrollado a través de toda la historia**. Pablo afirma que Dios anunció de antemano la justificación por la fe (Cf. Gálatas 3:8). No se trata de proyectos distintos, sino del mismo propósito avanzando hasta su cumplimiento[6].

Aquí surge un punto importante: **la Iglesia no comienza en Pentecostés.** Esa idea ha influido muchísimo en la manera en que se interpreta la Biblia, especialmente en temas relacionados con la escatología.

De hecho, el Evangelio de Mateo ya deja ver esa continuidad desde sus primeras líneas. Jesús es presentado como hijo de David e hijo de Abraham (Cf. Mateo 1:1), mostrando que Él no inaugura un plan nuevo, sino que **da cumplimiento a las promesas anteriores**.

La promesa dada a Abraham —que en su descendencia serían benditas todas las naciones (Cf. Génesis 12:3)— es interpretada por el Nuevo Testamento como una referencia directa a Cristo (Cf. Gálatas 3:16; Romanos 4:16-17). Y esa promesa se conecta incluso con Génesis 3:15, donde se anuncia la simiente que vencería a la serpiente.

Todo esto revela una misma línea de redención y un solo Salvador. Además, cuando se pronuncia esa primera promesa, todavía no existían las naciones organizadas como después aparecerían tras Babel (Cf. Génesis 11:1-9). Eso demuestra que desde el comienzo el alcance de la promesa era universal.

Entonces la pregunta es inevitable: si desde el principio la

salvación tenía alcance para toda la humanidad, ¿cómo se terminó reduciendo únicamente a un pueblo étnico?

Cuando Abraham es llamado por Dios, Israel aún no existía como nación. Abraham provenía de un ambiente pagano (Cf. Josué 24:2), y el pueblo israelita se conforma mucho tiempo después, particularmente a partir del éxodo (Cf. Éxodo 12:40-41).

Ni siquiera en los días de Isaac puede hablarse todavía de una nación israelita consolidada. Esa identidad nacional se va desarrollando gradualmente, especialmente desde Jacob y posteriormente en el proceso histórico del pueblo.

Por eso, en Génesis 12 la promesa no está siendo dada a una nación étnica como luego se entendería. El énfasis no está en la sangre ni en la nacionalidad. Y aun hablando de procedencia, Abraham venía de una región vinculada al mundo babilónico, no de Israel.

Todo apunta a la misma conclusión: **el propósito de Dios jamás estuvo limitado a una etnia específica, sino que desde el inicio contempló a las naciones**.

El problema es que muchas veces las personas ya tienen un sistema asumido y no están dispuestas a revisarlo. No necesariamente porque lo hayan investigado a fondo, sino porque así lo aprendieron. Y cuando se les presenta otra lectura de la Escritura, reaccionan defendiendo aquello que recibieron, como si admitir un posible error fuera imposible.

Un solo plan de redención para un solo pueblo

Si alguien quiere rastrear el origen de la idea de que Israel no nació como una nación “pura” desde el principio, basta con leer el discurso final de Josué. Allí se le recuerda al pueblo que sus antepasados venían del otro lado del río y servían a dioses

extraños antes de que Dios los llamara (Cf. Josué 24:2, 14-15). Es decir, el origen del pueblo no estaba marcado por una identidad étnica perfecta, sino por el llamado soberano de Dios.

Ezequiel también apunta en esa dirección cuando describe las infidelidades de Judá y su fascinación por Babilonia (Cf. Ezequiel 23:14-17). El profeta muestra cómo el pueblo constantemente miraba hacia aquello de donde había salido.

Por eso resulta contradictorio afirmar que, después de venir a Cristo y ser hechos nuevas criaturas (Cf. 2 Corintios 5:17), algunos creyentes sigan siendo considerados una especie de "segunda categoría" frente a otro grupo con supuestos privilegios superiores. El evangelio jamás presenta esa división.

La promesa dada a Abraham siempre tuvo alcance universal. Desde el principio Dios declaró que en su descendencia serían benditas todas las naciones (Cf. Génesis 12:3). Si la bendición es espiritual, no puede depender de algo meramente natural como la sangre, la genealogía o la etnia.

Además, la salvación nunca fue un plan improvisado. La Escritura enseña que Cristo ya había sido destinado desde antes de la fundación del mundo como el Cordero que redimiría a su pueblo (Cf. 1 Pedro 1:19-20). Eso significa que Dios no reaccionó ante la caída del hombre; el plan redentor ya estaba determinado desde la eternidad.

Pablo desarrolla esta verdad en Efesios, mostrando que Dios escogió y bendijo a su pueblo en Cristo desde antes (Cf. Efesios 1:3-4), y que Cristo vendría a redimir y purificar a su esposa (Cf. Efesios 5:25-27). **No existen varios planes de salvación. Hay uno solo que avanza de forma progresiva hasta su cumplimiento**.

Por eso Pablo corrige a quienes pensaban que la ley había cambiado el modo de salvación. En Gálatas explica que la promesa siempre estuvo centrada en una sola simiente: Cristo

(Cf. Gálatas 3:16). La ley no anuló esa promesa, sino que reveló la incapacidad humana y la necesidad de la gracia (Cf. Gálatas 3:17-24). Como dice Romanos, el propósito final de la ley es conducir a Cristo (Cf. Romanos 10:4).

Incluso el pacto con Abraham deja claro que la salvación descansa en la iniciativa divina y no en un acuerdo equilibrado entre Dios y el hombre. En Génesis 15 es Dios quien confirma unilateralmente el pacto mientras Abraham simplemente recibe la promesa (Cf. Génesis 15:17-18).

Desde el Antiguo Testamento también aparecen señales claras de que las naciones serían incluidas. La misma ley permitía que extranjeros participaran de la Pascua y fueran integrados al pueblo bajo el pacto (Cf. Éxodo 12:48-49). Todo esto anticipaba algo mayor.

Ese tema explota en Hechos 15, cuando surge el debate sobre los gentiles. Lo interesante es que la discusión no giraba en torno a si existían dos pueblos, sino sobre si los gentiles debían judaizarse para formar parte del pueblo de Dios (Cf. Hechos 15:1-5). **La conclusión apostólica fue que no debían imponérseles esas cargas** (Cf. Hechos 15:19-20), **porque los profetas ya habían anunciado la inclusión de las naciones** (Cf. Amós 9:11-12).

Pablo insiste constantemente en que la salvación siempre ha sido por fe. Abraham mismo fue justificado antes de recibir la circuncisión, precisamente para convertirse en padre de todos los creyentes, tanto judíos como gentiles (Cf. Romanos 4:9-11).

Pablo llama a esto "el misterio" ahora revelado: que los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo (Cf. Efesios 3:6). Su ministerio a las naciones no era un plan nuevo, sino el cumplimiento de lo anunciado por los profetas, cuando se dijo que el siervo de Dios sería luz para los gentiles (Cf. Isaías 49:6; Hechos 13:47).

Incluso Moisés había anticipado que Dios provocaría a Israel a celos por medio de otros pueblos (Cf. Deuteronomio 32:21), algo que Pablo retoma en Romanos para explicar la apertura del evangelio a las naciones (Cf. Romanos 10:19; 11:11).

Por lo tanto, el rechazo de gran parte de Israel al Mesías no tomó a Dios por sorpresa. Ya estaba anunciado dentro del desarrollo de su propósito eterno. La entrada de los gentiles no fue un "plan B", sino parte del mismo plan redentor establecido desde el principio y revelado progresivamente a lo largo de toda la Escritura.

El remanente, la gracia y el verdadero pueblo de Dios: una Ekklesía.

Al concluir Romanos 11, Pablo reconoce la profundidad del plan de Dios. Explica que hubo un tiempo en que Israel recibió la luz y las naciones permanecieron en oscuridad, y luego llegó el momento en que parte de Israel fue endurecida mientras la misericordia alcanzaba a los gentiles (Cf. Romanos 11:30-32). Pero Pablo nunca presenta esto como un cambio inesperado en el propósito divino. Al contrario, insiste en que los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables (Cf. Romanos 11:29).

La distinción entre judíos y gentiles tiene un papel dentro de la historia bíblica, porque Israel recibió privilegios reales: la ley, los pactos y las promesas (Cf. Romanos 3:1-2). Sin embargo, eso nunca significó que toda la nación formara automáticamente parte del verdadero pueblo de Dios. Pablo deja claro que *"no todos los descendientes de Israel son Israel"* (Cf. Romanos 9:6).

Ese patrón aparece desde el éxodo. Aunque muchos salieron de Egipto, la mayoría pereció en el desierto por incredulidad (Cf. Hebreos 3:16-19). Solo Josué y Caleb entraron en la tierra prometida. Y es significativo que la nueva generación, la que

nació en el desierto, tuviera que ser circuncidada antes de entrar (Cf. Josué 5:2-7). La enseñanza es evidente: **la salvación jamás descansó en señales externas, sino en la obra de Dios en el corazón**. Por eso Pablo afirma que el verdadero judío lo es interiormente, por una circuncisión espiritual (Cf. Romanos 2:28-29).

El mismo principio se ve en Abraham. Él no fue justificado por obras ni por la circuncisión, porque cuando Dios lo declaró justo todavía estaba en incircuncisión (Cf. Romanos 4:9-11). La señal vino después. Así, **Abraham se convierte en el modelo de todos los que creen, tanto judíos como gentiles**.

Incluso la historia de Isaac apunta a esta verdad. Dios rechazó la idea de que la promesa descansara simplemente en la descendencia natural representada por Ismael. Isaac nació milagrosamente, por intervención divina (Cf. Génesis 17:18-19; 21:1-2). Pablo usa esto para enseñar que **los hijos de la promesa nacen por la acción de Dios y no por la carne** (Cf. Gálatas 4:22-28). La salvación, entonces, no es un esfuerzo humano complementado por ayuda divina; es una obra sobrenatural de gracia.

La Escritura muestra constantemente que Dios buscaba alcanzar también a las naciones. Se ve en Jonás y Nínive, y también en Oseas, cuando Dios promete llamar "pueblo mío" a quienes antes no lo eran (Cf. Oseas 2:23; Romanos 9:25-26).

Pablo conecta todas estas promesas y concluye que Dios **siempre habló de un remanente**, no de una salvación automática basada en la etnia (Cf. Isaías 10:22; Romanos 9:27). Incluso Romanos 11:26, cuando menciona que "todo Israel será salvo", debe leerse a la luz de Isaías 59:20, donde se aclara que el Redentor viene para aquellos que se apartan de la iniquidad. La salvación pertenece a los que creen.

La línea bíblica es consistente de principio a fin: la ley no salva,

sino que revela el pecado (Cf. Romanos 3:20). **La gracia siempre ha sido el único camino, recibido por medio de la fe**. El problema surge cuando se añaden sistemas y cargas que terminan oscureciendo la sencillez del evangelio, algo muy parecido a lo que Jesús denunció en su tiempo (Cf. Mateo 23:4).

Al final, toda la Escritura apunta a la misma conclusión: **Dios ha llevado a cabo un solo plan de redención, por medio de un solo Salvador, formando un solo pueblo compuesto por todos aquellos que creen**.

Isaías deja claro que, aunque Israel llegara a ser tan numeroso como la arena del mar, únicamente un remanente sería salvo (Cf. Isaías 10:22). Pablo retoma exactamente esa idea en Romanos: nunca se trató de toda la nación sin excepción, sino de aquellos que responderían a Dios en fe.

El problema surge, como afirmamos antes, cuando se separa demasiado el Antiguo y el Nuevo Testamento, como si fueran historias distintas. Sin embargo, los propios discípulos muestran que no pensaban así. **Cuando Jesús habla de edificar su iglesia, ninguno pregunta qué significa "iglesia"** (Cf. Mateo 16:18). El término **Ekklesía** ya existía en la Septuaginta para hablar de **la congregación o asamblea del pueblo de Dios**. No era una idea completamente nueva, sino la continuación de algo ya conocido.

La diferencia no está en la existencia de otro pueblo, sino en el desarrollo del plan de Dios. Incluso el hecho de que el Nuevo Testamento fuera escrito en griego refleja que el evangelio nunca estuvo limitado a una sola cultura o idioma. El mensaje era universal.

Por eso resulta contradictorio afirmar que existe un solo pueblo y, al mismo tiempo, decir que la iglesia comenzó en Pentecostés como una entidad totalmente nueva. **Pentecostés sí marca un momento decisivo, pero no porque Dios haya**

creado otro pueblo, sino porque allí se cumple la promesa del derramamiento permanente del Espíritu Santo (Cf. Hechos 2:1-4). El **Espíritu ya obraba antes; lo nuevo es la manera continua y plena de su presencia en los creyentes.**

Jesús mismo les dijo a sus discípulos que esperaran antes de salir a predicar, no porque todavía no fueran parte del pueblo de Dios, sino porque **necesitaban poder para la misión** (Cf. Hechos 1:4-5). Así, **Pentecostés representa capacitación y cumplimiento, no el nacimiento de una comunidad totalmente distinta**.

La iglesia, entonces, no es una interrupción del plan de Dios ni un reemplazo de Israel[7]. Es el cumplimiento de aquello que había sido prometido desde el principio. El uso más frecuente de la palabra Ekklesía puede dar la impresión de algo nuevo, pero en esencia sigue hablando de la misma congregación redimida por Dios.

Pedro lo expresa claramente cuando llama a los creyentes "nación santa" y "pueblo adquirido por Dios" (Cf. 1 Pedro 2:9). Está tomando un lenguaje ya conocido en el Antiguo Testamento y aplicándolo a todos los que han sido redimidos en Cristo. Del mismo modo, cuando dice que quienes antes no eran pueblo ahora son pueblo (Cf. 1 Pedro 2:10), no está creando una identidad separada, sino mostrando cómo **los gentiles han sido incorporados al mismo propósito divino**.

Pablo enseña lo mismo en Efesios: Cristo derribó la barrera entre judíos y gentiles (Cf. Efesios 2:14-16). La división era humana y étnica, no parte del propósito eterno de Dios.

La salvación nunca ha estado dividida en categorías étnicas o institucionales. La Escritura apunta constantemente a una misma realidad: **los redimidos**. Ese es el verdadero pueblo de Dios, aquellos que han sido alcanzados por la obra de Cristo (Cf. Colosenses 1:14).

Por eso tampoco tiene sentido hablar de reemplazo. **La**

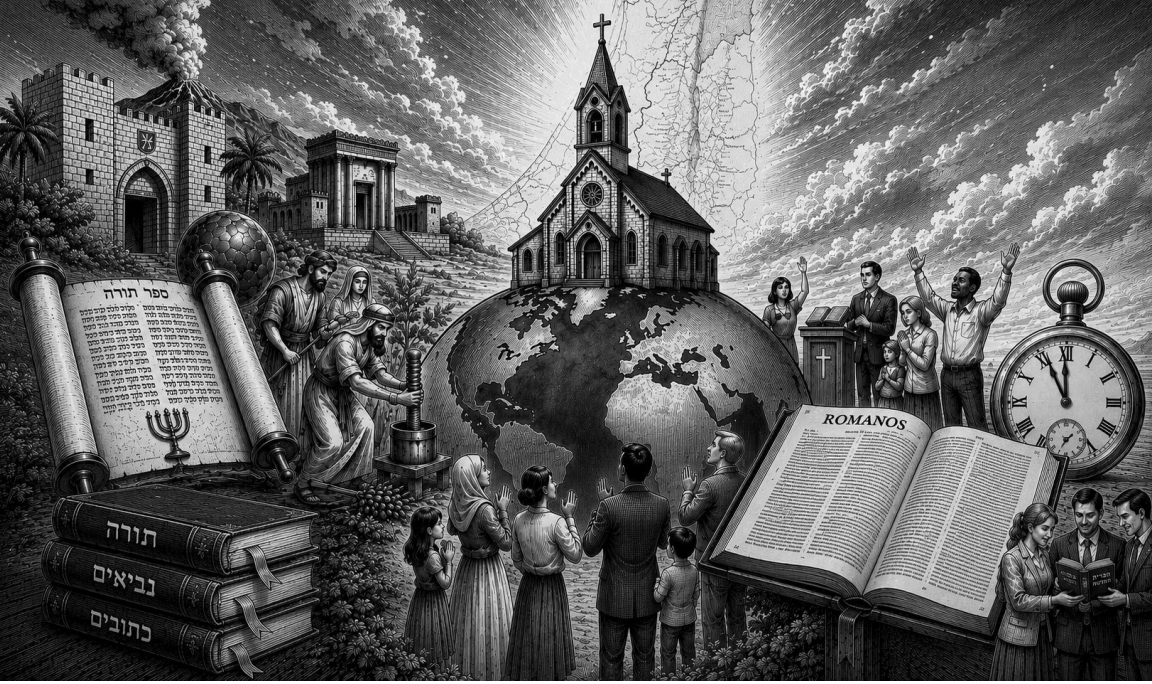
iglesia no sustituyó a Israel; más bien, en Cristo se revela la plenitud del verdadero pueblo de Dios.

La **imagen del olivo** en Romanos lo ilustra bien: no se planta un árbol nuevo, sino que ramas son injertadas en el mismo olivo (Cf. Romanos 11:17-18). La idea central es continuidad, no ruptura.

Por todo esto y como reflexión final, hay que recordar que somos llamados a someternos a la Palabra, incluso cuando eso implique revisar ideas que hemos sostenido durante años, porque ser discípulo significa estar dispuesto a aprender, a reconocer que no lo sabemos todo, que siempre existe espacio para crecer, corregir y profundizar. Y que eso no debería verse como una debilidad, sino como parte de una fe que busca permanecer fiel a la verdad.

NOTAS

1. O. Palmer Robertson, *El Cristo de los pactos* (Barcelona: CLIE, 2011).
2. Adolfo Roitman, *Del Tabernáculo al Templo: Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo* (Estella: Verbo Divino, 2016).
3. N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013).
4. Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco: Baylor University Press, 2016).
5. José M. Martínez, *Hermenéutica bíblica* (Terrassa: CLIE, 1984).
6. Peter J. Gentry y Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants* (Wheaton: Crossway, 2012).
7. Craig A. Blaising y Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids: Baker Academic, 1993).



7 LA IGLESIA, EL ISRAEL DE DIOS

El misterio revelado: judíos y gentiles en uno

Promesas, cumplimiento y unidad

El debate sobre el cumplimiento de las promesas hechas a Israel sigue siendo uno de los temas centrales de la teología actual, y levanta pasiones en cuanto se aborda, porque toca una fibra sensible: la posición de la Iglesia frente a las actuaciones geopolíticas del Estado de Israel moderno. Por eso el debate es candente, porque ahí se entrelazan teología, geopolítica, escatología y, claro, eclesiología.

El dispensacionalismo, en sus distintas versiones, ha insistido durante años en que la Teología Reformada "espiritualiza" esas promesas. Según esta postura, aunque la Iglesia participa de algunos beneficios del Nuevo Pacto, no representa su cumplimiento completo ni puede identificarse con el Israel al que

fueron dirigidas originalmente. Por eso, las promesas quedarían pendientes para un futuro reino milenial.

Esta crítica, que suele aparecer bajo términos como "teología del reemplazo" o "supersesionismo", parte de una idea que pocas veces se examina a fondo: la separación entre Israel y la Iglesia. Pero esa división empieza a derrumbarse cuando se reconoce algo básico y decisivo en lo que volvemos a insistir: **la Iglesia no nace en oposición a Israel, sino *desde* Israel mismo**[1].

La pregunta clave es sencilla: ¿los israelitas que creen en Cristo forman parte de la Iglesia? La respuesta es clara. Ninguna tradición cristiana ortodoxa lo niega. Y aquí surge un problema para el esquema dispensacionalista: si las promesas fueron dadas a Israel, y si su cumplimiento comienza precisamente en israelitas creyentes, entonces no estamos ante una transferencia de promesas ni ante un aplazamiento indefinido, sino ante un cumplimiento que empieza dentro del mismo pueblo al que fueron dadas.

El relato de Pentecostés deja esto muy claro. Hechos no presenta el nacimiento de una entidad separada de Israel, sino un acontecimiento profundamente judío.

> *"Moraban entonces en Jerusalén judíos, varones piadosos, de todas las naciones bajo el cielo"* (Cf. Hechos 2:5).

La escena no deja dudas: quienes estaban allí eran judíos. Pedro también se dirige a ellos de forma directa: *"Varones israelitas"* (Cf. Hechos 2:22). Y más adelante concluye diciendo:

> *"Sepa, pues, ciertísimamente toda la casa de Israel"* (Cf. Hechos 2:36).

Este énfasis repetido no es casual. El texto deja claro que lo

que está ocurriendo es el cumplimiento de las promesas dadas a Israel, y que ese cumplimiento empieza en Israel mismo. **La venida del Espíritu Santo no aparece como una reinterpretación simbólica de las profecías, sino como el inicio real de la restauración prometida**.

Desde esta perspectiva, cuesta sostener que la Teología Reformada "espiritualice" las promesas. Lo que vemos es un cumplimiento concreto que inaugura una nueva etapa en la historia de la redención. **Dios no abandona a Israel ni entrega sus promesas a otro pueblo; empieza a cumplirlas en el remanente fiel que reconoce al Mesías**. En ese sentido, la Iglesia no reemplaza a Israel, sino que representa a Israel renovado y orientado hacia su cumplimiento final.

Ahora bien, esta continuidad no elimina la novedad. El Nuevo Testamento introduce algo que amplía completamente el panorama: la inclusión de los gentiles.

Dios no abandona a Israel ni entrega sus promesas a otro pueblo; comienza a cumplirlas en el remanente fiel que reconoce al Mesías.

Así que la cuestión no es si las promesas a Israel se cumplen o no, sino cómo se cumplen. Y la respuesta del Nuevo Testamento es directa: se cumplen en Cristo y en el pueblo unido a Él, formado tanto por judíos como por gentiles. Esta unidad no borra la historia de Israel; la lleva a su plenitud.

Esta visión evita dos errores opuestos. Por un lado, la idea de una sustitución total que desconecte a la Iglesia de Israel. Por otro, la idea de una separación rígida que obligue a posponer siempre el cumplimiento de las promesas.

Por eso, la expectativa de un cumplimiento exclusivamente futuro, separado de lo ocurrido en Pentecostés, pierde fuerza. El Espíritu Santo ya fue derramado, y fue derramado precisamente

sobre Israel, dando inicio a la restauración prometida. Negar esto termina reduciendo el cumplimiento a algo siempre aplazado y nunca presente en la historia.

El misterio revelado: un solo pueblo en Cristo

La idea dispensacionalista de que la Iglesia es un "misterio" completamente ausente del Antiguo Testamento —una realidad inesperada y desconocida para los profetas— se debilita cuando se examina cuidadosamente el Nuevo Testamento. El problema no está en el uso que Pablo hace de la palabra "misterio", sino en cómo se interpreta. El "misterio" no se refiere a una Iglesia desconectada de las promesas antiguas, sino a la revelación completa de algo que ya había sido anunciado, aunque todavía no se entendía plenamente.

El libro de Apocalipsis aporta una clave importante. Juan dice que, cuando sonara la séptima trompeta, *"el misterio de Dios se consumaría, como él lo anunció a sus siervos los profetas"* (Cf. Apocalipsis 10:7). Esto es fundamental: **el misterio no era algo ajeno a la revelación anterior. Ya había sido anunciado, aunque esperaba su cumplimiento definitivo**. Además, su consumación aparece ligada al juicio final sobre la gran ciudad, símbolo de Babilonia, cuya caída marca el clímax del plan redentor (Cf. Apocalipsis 11:18; 16:17).

La relación entre el misterio y el juicio no es accidental. La séptima trompeta y la séptima copa representan el momento en que la historia redentora llega a su punto culminante, cuando las viejas estructuras son derribadas y el propósito de Dios se manifiesta plenamente. En este contexto, **el misterio no puede verse como una interrupción del plan divino, sino como su revelación final**.

Varios teólogos han explicado el misterio en esta línea. Jay E.

Adams lo relaciona con la incorporación de los gentiles al pueblo de Dios en igualdad de condiciones, sin necesidad de someterse primero a las distinciones del antiguo pacto (Cf. Efesios 3:3–6). David Chilton insiste en lo mismo: el misterio consiste en la unión de judíos y gentiles en un solo cuerpo, participantes de una misma promesa en Cristo (Cf. Efesios 2:11–12; 3:6; Gálatas 3:28).

Kenneth Gentry resume esta idea diciendo que **el misterio implica la aceptación plena de los gentiles como parte del templo de Dios**, en el momento en que desaparecen las barreras que separaban a ambos pueblos (Cf. Efesios 2:14). Este proceso coincide con el fin del antiguo sistema del templo y con el cumplimiento escatológico ya inaugurado en el Nuevo Testamento (Cf. 1 Corintios 10:11; Hebreos 1:1–2; 9:26; 1 Juan 2:18).

Pablo también habla de esto en Romanos. Allí describe el misterio como una realidad que estuvo oculta, pero que ahora ha sido manifestada y anunciada a todas las naciones por medio del evangelio (Cf. Romanos 16:25–26). Ese misterio no introduce un pueblo nuevo separado de Israel; revela el alcance universal de las promesas hechas a los patriarcas.

En Romanos 11, Pablo profundiza aún más. Explica que el endurecimiento parcial de Israel abrió la puerta para la entrada de los gentiles. Pero esta inclusión no es un accidente ni un reemplazo. Forma parte del propósito de Dios: provocar a Israel a celos y conducir finalmente a su restauración (Cf. Romanos 11:15, 25–27). **La "plenitud de los gentiles" no sustituye a Israel; participa de la misma herencia y apunta hacia la reconciliación final de un solo pueblo**.

La definición más clara del misterio aparece en Efesios. Pablo dice que el misterio le fue revelado por el Espíritu, y luego lo explica sin rodeos:

> *"que los gentiles son coherederos, miembros del mismo cuerpo, y copartícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del evangelio"* (Cf. Efesios 3:3–6).

Aquí no hay espacio para dividir al pueblo de Dios en grupos separados. El misterio consiste precisamente en la unidad[3].

Pablo añade además que este propósito existía desde antes de la fundación del mundo y que debía cumplirse en la *"dispensación del cumplimiento de los tiempos"* (Cf. Efesios 1:10). Desde esta perspectiva, la idea dispensacionalista de que la Iglesia es un "paréntesis" en el trato de Dios con Israel se vuelve difícil de sostener. El misterio no es la existencia de la Iglesia en sí misma, sino la unión de judíos y gentiles en un solo pueblo del pacto.

La consumación de este misterio, anunciada en Apocalipsis, no apunta a una restauración separada de Israel como nación independiente dentro del plan redentor, sino al juicio definitivo de las estructuras que mantenían la antigua división y a la manifestación plena del Reino de Dios. El misterio no solo ha sido revelado; está siendo consumado en la historia mientras el evangelio reúne a los pueblos en Cristo.

La "plenitud de los gentiles" no sustituye a Israel, sino que participa en su misma herencia, anticipando la reconciliación final de un solo pueblo.

Por otra parte, una de las preguntas más repetidas en ciertos círculos teológicos, que parecen profundas pero muchas veces ya vienen cargadas con una idea previa que condiciona la respuesta, es esta:

> *"¿Qué Israel es el que está endurecido en parte?"* (Cf. Romanos 11:25).

La pregunta suele plantearse como si Pablo estuviera hablando de un misterio imposible de descifrar. Pero el problema no está en el texto, sino en cómo se lee. Porque muchas veces se ignora el contexto inmediato de Romanos, y ahí está precisamente la clave.

Pablo ya había dicho algo fundamental unos capítulos antes: *"no todos los que descienden de Israel son israelitas"* (Cf. Romanos 9:6). Pablo distingue entre la descendencia física y la descendencia de la promesa. Está hablando de un Israel definido no solo por sangre, sino por fe.

Por eso la pregunta importante no es simplemente "¿qué Israel está endurecido?", sino "¿qué entiende Pablo por Israel?". Y aquí es donde la lectura dispensacionalista empieza a tener problemas, porque necesita una definición completamente étnica y uniforme, mientras que **Pablo introduce una categoría mucho más profunda**.

El endurecimiento no cae sobre todo Israel sin excepción, sino sobre una parte. Y si una parte está endurecida, eso significa que otra parte no lo está: el remanente escogido por gracia (Cf. Romanos 11:5). Ese remanente no aparece como una excepción improvisada, sino como el comienzo mismo del cumplimiento de las promesas.

Un solo pacto: una unidad incómoda

El problema de fondo es estructural. El sistema necesita dos pueblos porque ha construido dos programas distintos. Pero la Escritura insiste una y otra vez en una unidad que incomoda esa separación.

Jeremías anunció que el nuevo pacto sería hecho *"con la casa de Israel y con la casa de Judá"* (Cf. Jeremías 31:31). Hasta ahí no hay discusión. El problema aparece cuando Hebreos toma ese

mismo texto y lo aplica directamente a la Iglesia (Cf. Hebreos 8:8–10).

En lugar de revisar el sistema, se crean fórmulas para mantener la separación: "cumplimiento parcial", "aplicación espiritual", "anticipación provisional". Todo menos aceptar lo más evidente: **que el nuevo pacto prometido ya está siendo cumplido en el pueblo de Dios en Cristo**.

Porque el Nuevo Testamento afirma claramente que los creyentes participan de ese pacto (Cf. Hebreos 10:16–17). No como espectadores, sino como beneficiarios directos.

Y esto lleva a una conclusión incómoda para algunos: no existen dos pactos funcionando en paralelo. No hay un plan A para Israel y otro distinto para la Iglesia. Hay un solo pacto de gracia que atraviesa toda la historia de la redención y encuentra su plenitud en Cristo[4].

No hay un "plan A" para Israel y un "plan B" para la Iglesia. Hay un solo pacto de gracia que atraviesa la historia redentora y alcanza su clímax en Cristo.

Si la separación entre Israel e Iglesia fuera tan radical como algunos sostienen, el lenguaje bíblico tendría que reflejarlo. Pero ocurre justo lo contrario.

A Israel se le llama *"reino de sacerdotes y nación santa"* (Cf. Éxodo 19:5–6). Y luego Pedro toma exactamente ese lenguaje y lo aplica a la Iglesia sin hacer ninguna aclaración:

> *"vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa"* (Cf. 1 Pedro 2:9).

No parece una metáfora tímida ni una simple comparación. Pedro está aplicando directamente a la Iglesia títulos que identificaban al pueblo de Israel.

Entonces surge una pregunta inevitable: si las promesas son

supuestamente "terrenales" para Israel y "espirituales" para la Iglesia, ¿por qué los títulos más representativos de Israel pasan a describir también a la Iglesia?

La respuesta es evidente y venimos trabajándola durante toda esta obra: separar lo que el Nuevo Testamento une no es una decisión neutral; es una postura teológica. Jesús mismo dijo a las autoridades religiosas:

> *"el reino de Dios será quitado de vosotros y será dado a una nación que produzca sus frutos"* (Cf. Mateo 21:43).

No hay demasiados rodeos en esas palabras. El reino se quita y se entrega a otro pueblo. La pregunta es: ¿a quién?

Si se insiste en un programa completamente separado para Israel en el futuro, esta declaración pierde gran parte de su fuerza. Pero si seguimos el desarrollo natural del Nuevo Testamento, la respuesta apunta al pueblo del nuevo pacto: la Iglesia, formada por judíos y gentiles unidos en Cristo.

Esto no debe entenderse como un "reemplazo" simplista. Es más bien el paso de la incredulidad a la fe, de la sombra a la realidad, del tipo al cumplimiento.

Si la Iglesia fuera apenas una pausa temporal, entonces ¿por qué es llamada el cuerpo de Cristo? (Cf. Efesios 1:22–23). ¿Por qué es heredera de las promesas? (Cf. Gálatas 3:29). ¿Por qué es el templo de Dios? (Cf. 2 Corintios 6:16).

No parece un elemento secundario en la historia de la redención. Parece el centro mismo del cumplimiento.

Todo el argumento termina convergiendo en un punto que muchas veces se pasa por alto: las promesas fueron hechas a una "simiente", en singular, y Pablo dice claramente que esa simiente es Cristo (Cf. Gálatas 3:16).

Si Cristo es el heredero de las promesas, entonces participar de

ellas no depende de la etnia, sino de la unión con Él por medio de la fe. Por eso Pablo puede decir con tanta naturalidad:

> *"si vosotros sois de Cristo, ciertamente linaje de Abraham sois, y herederos según la promesa"* (Cf. Gálatas 3:29).

No hay dos linajes paralelos. Hay uno solo en Cristo[5]. El propio lenguaje bíblico refuerza esta continuidad. Como ya afirmamos en el capítulo anterior, la palabra Ekklesía no aparece por primera vez en el Nuevo Testamento como si fuera una idea completamente nueva. Ya se utilizaba en la traducción griega del Antiguo Testamento para hablar de la asamblea del pueblo de Dios (Cf. Deuteronomio 9:10; 18:16).

Por eso la conclusión de que la Iglesia es el Israel de Dios resulta difícil de evitar. No porque la Iglesia "reemplace" a Israel de manera simplista, sino porque en Cristo el pueblo de Dios alcanza su forma plena y definitiva (Cf. Gálatas 6:16).

Un solo pueblo.
Un solo pacto.
Un solo olivo.
Un solo cuerpo.

Todo debería comenzar donde comienza Pablo: en Abraham. No en la geopolítica moderna. No en mapas antiguos. No en la idea de convertir una tierra en el centro absoluto del plan de Dios.

Abraham no es presentado como el padre de una etnia privilegiada, sino como el modelo de la fe que justifica. Pablo lo dice claramente:

> *"La Escritura, previendo que Dios había de justificar por la fe a los gentiles, anunció de antemano el evangelio a Abraham:*

'En ti serán benditas todas las naciones'" (Cf. Gálatas 3:8).

Si prefiere corregir a Pablo antes que revisar su propio sistema teológico, probablemente el problema no sea Pablo.

Incluso podría preguntarse, con cierta ironía, qué impide dar el siguiente paso y abrazar directamente el judaísmo. Porque algunos sistemas terminan defendiendo con más fuerza las prerrogativas étnicas de Israel que el propio apóstol de los gentiles.

"Nuestros padres" y las doce tribus

Muchas veces se usa 1 Corintios 10 para decir que la Biblia distingue claramente entre Israel, los gentiles y la Iglesia. Y sí, existen distinciones. El problema es cómo se entienden.

Pablo escribe a una iglesia mayoritariamente gentil y aun así habla del éxodo diciendo: "nuestros padres".

Eso es significativo. Los corintios no descendían físicamente de Israel. Entonces, ¿por qué Pablo usa ese lenguaje? Porque los creyentes gentiles han sido injertados en la misma historia redentora. Más adelante dice:

> *"Estas cosas les acontecieron como ejemplo, y están escritas para amonestarnos a nosotros"* (Cf. 1 Corintios 10:11).

No dice "a ellos", como si Israel fuera un pueblo completamente ajeno. Dice "a nosotros". La Iglesia no observa desde fuera la historia de Israel. Participa de ella en Cristo.

Algo parecido ocurre con el argumento de las doce tribus y el supuesto cumplimiento futuro estrictamente literal. Muchas veces el literalismo se aplica solo cuando conviene.

Pero el Nuevo Testamento presenta una imagen mucho más

unificada.

La Iglesia está edificada *sobre el fundamento de los apóstoles* (Cf. Efesios 2:20), y ellos participan activamente del gobierno y juicio del reino escatológico (Cf. 1 Corintios 6:2–3).

Y la visión final de Apocalipsis lo resume todo: en **la nueva Jerusalén** aparecen juntos los nombres de las doce tribus y de los doce apóstoles (Cf. Apocalipsis 21:12–14). Hay una sola realidad final en Cristo. La nueva Jerusalén no es simplemente una capital terrenal glorificada. Es la esposa del Cordero, la Iglesia que desciende del cielo.

El nuevo pacto prometido en Jeremías 31 también suele dividirse artificialmente: una parte cumplida ahora y otra todavía pendiente, como si el cumplimiento pudiera separarse en etapas independientes. Pero Hebreos no habla así.

El autor cita Jeremías y aplica directamente el nuevo pacto a la comunidad cristiana (Cf. Hebreos 8:6–13). No como una sombra futura, sino como una realidad presente.

Entonces muchos recurren a Jeremías 31:35, donde aparecen palabras como "nación" y "perpetuidad". Pero la pregunta sigue siendo la misma: ¿qué nación?

Pedro responde sin complicaciones: *"Vosotros sois nación santa"* (Cf. 1 Pedro 2:9). Y aplica directamente a la Iglesia los títulos de Éxodo 19:5–6.

Si esto fuera un error, sería un error apostólico. Pero si es correcto —y todo indica que lo es— entonces la nación eterna del nuevo pacto no es una entidad étnica definida por sangre o territorio, sino un pueblo redimido unido a Cristo.

"Los dones son irrevocables"... ¿Para quién?

"Los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables" (Cf. Romanos 11:29). Esa frase suele citarse casi como una prueba

definitiva para defender la permanencia de un Israel étnico con privilegios intactos. Pero cuando se lee el contexto completo, el panorama cambia bastante. Pablo acaba de decir unas líneas antes: *"Israel no alcanzó lo que buscaba; pero los escogidos sí lo han alcanzado"* (Cf. Romanos 11:7).

Y eso es importante. Pablo no dice que Israel lo alcanzará más adelante. Dice que no lo alcanzó. Quienes sí lo alcanzaron fueron "los escogidos".

Y si son escogidos, lo son por gracia, no por etnia. Ahí empieza a caerse la separación artificial entre promesas "espirituales" y promesas "nacionales". Porque si la elección es lo central, entonces el pueblo de Dios no queda definido por sangre, sino por gracia.

Hebreos dice que Abraham vivió como extranjero y habitó en tiendas, esperando *"la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios"* (Cf. Hebreos 11:10).

Eso cambia bastante la perspectiva. Abraham no aparece esperando simplemente una posesión territorial definitiva en Canaán. Su esperanza apuntaba más allá. Y el autor añade algo todavía más interesante:

> *"si hubiesen estado pensando en aquella de donde salieron, ciertamente tenían tiempo de volver"* (Cf. Hebreos 11:15).

Pero Abraham no volvió. ¿Por qué? Porque su esperanza no estaba atada simplemente a una tierra, sino a una promesa mayor. Y aquí aparece una tensión evidente: el mismo patriarca al que se le hicieron las promesas parece estar esperando algo distinto de lo que algunos sistemas modernos insisten en esperar por él.

La lectura que Pablo hace en Gálatas 4:21–31 resulta bastante incómoda para cualquier intento de darle un valor absoluto a la

Jerusalén terrenal. Pablo identifica a la Jerusalén presente con Agar, la esclava, asociada a esclavitud. En cambio dice: *"la Jerusalén de arriba es libre, la cual es madre de todos nosotros"* (Cf. Gálatas 4:26).

El contraste es fuerte y bastante directo. La pertenencia al pueblo de Dios no depende de cercanía geográfica ni de una ciudad terrenal. Depende de la promesa y de la fe. La geografía, por sí sola, no salva.

Tomemos otro ejemplo. Zacarías 12:10 dice: *"Mirarán al que traspasaron"*. Juan no duda en aplicar ese texto directamente a la crucifixión de Cristo (Cf. Juan 19:37). No deja el cumplimiento suspendido para un futuro lejano. Lo presenta como algo ocurrido.

Sin embargo, muchas lecturas dispensacionalistas hablan de un cumplimiento adicional futuro, como si la interpretación apostólica todavía necesitara completarse. Y aquí la pregunta es inevitable: ¿quién tiene la última palabra al interpretar las profecías? ¿Los apóstoles o los sistemas posteriores?

Lo mismo sucede con Amós 9:11–12. En el concilio de Jerusalén, Santiago afirma que la restauración del tabernáculo de David se cumple en la incorporación de los gentiles (Cf. Hechos 15:16–17).

No habla de una simple anticipación. Habla de cumplimiento. Negar eso no es solo discutir una interpretación secundaria; es apartarse de cómo los mismos apóstoles entendieron las promesas.

Al final, gran parte del debate termina reduciéndose a una pregunta bastante simple: **¿qué define realmente a una nación delante de Dios?**

Si todo se reduce a etnia, entonces Pablo tendría problemas cuando afirma: *"no es judío el que lo es exteriormente"* (Cf. Romanos 2:28–29). Pero si la verdadera identidad tiene que ver

con la circuncisión del corazón, entonces toda la categoría cambia.

Y aquí aparece el problema principal del sistema que estamos cuestionando: no es que haga demasiadas distinciones, sino que muchas veces divide donde la Escritura une, y une donde la Escritura marca diferencias.

Se habla de un pueblo definido únicamente por etnia, incluso cuando gran parte de ese pueblo rechaza abiertamente a Cristo, y aun así se le atribuyen promesas irrevocables como si la relación con el Mesías fuera secundaria.

Pero el Nuevo Testamento no habla así. Juan dice claramente: *"El que no tiene al Hijo, no tiene al Padre"* (Cf. 1 Juan 2:23).

Cristo no es un detalle dentro del pacto. Es el centro del pacto. La conclusión de Pablo es tan sencilla como contundente:

> *"Si vosotros sois de Cristo, ciertamente sois descendencia de Abraham, y herederos según la promesa"* (Cf. Gálatas 3:29).

Herederos. No participantes secundarios. No beneficiarios indirectos. Herederos. Por eso, cualquier intento de reducir esta afirmación a una participación parcial termina añadiendo cosas que el texto no dice. Y al final, esa es la verdadera cuestión: no si la Iglesia participa de algunas promesas dadas a Israel, sino si en Cristo esas promesas alcanzan su cumplimiento pleno en un solo pueblo redimido[6].

NOTAS

1. Oscar Cullmann, *Cristo y el tiempo: La concepción del tiempo y de la historia en el cristianismo primitivo* (Barcelona: Estela, 1968).
2. George Eldon Ladd, *Teología del Nuevo Testamento* (Viladecavalls: CLIE, 2002).
3. Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989).
4. O. Palmer Robertson, *El Cristo de los pactos* (Barcelona: CLIE, 2011).
5. N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013).
6. Peter J. Gentry y Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants* (Wheaton: Crossway, 2012).

8 LA OBSESIÓN APOCALÍPTICA

Dispensacionalismo y su lectura del apocalipsis

Apocalipsis… Hay algo en este libro que pesa desde las primeras líneas. Una mezcla de urgencia y cercanía histórica que, leída despacio, hace pensar que quizá fue escrito mucho antes de lo que tantas veces se afirma. No es una idea nacida del capricho ni una teoría sostenida en impresiones vagas; es algo que surge del propio texto, de su tono, de la forma en que habla. Porque basta detenerse en el comienzo para notar que lo que anuncia no mira hacia un futuro lejano y borroso, sino hacia acontecimientos que sus primeros lectores sentían aproximarse de manera inmediata.

No hace falta ir muy lejos. El mismo inicio del libro lo dice con una claridad difícil de esquivar:

> *"La revelación de Jesucristo, que Dios le dio para manifestar a sus siervos las cosas que deben suceder pronto… Bienaventurado el que lee y los que oyen las palabras de esta*

profecía y guardan las cosas en ella escritas, porque el tiempo está cerca" (Cf. Apocalipsis 1:1-3).

Las palabras son sencillas y directas. "**Pronto**". "**El tiempo está cerca**". El texto no habla como quien señala siglos distantes ni como quien deja todo suspendido en un futuro indefinido. Habla con la tensión de algo que ya se acerca, de algo que estaba a las puertas para quienes recibieron primero estas palabras.

Por eso, desde su apertura, el libro parece dejar poco margen para otra lectura: lo que describe pertenece al horizonte cercano de sus destinatarios originales[1]. Y aun así, resulta imposible no preguntarse qué clase de filtros teológicos han terminado oscureciendo algo que, leído de manera natural, parece tan evidente. Porque si esta clave pasa desapercibida desde los primeros versículos del Apocalipsis, difícilmente podrá entenderse el resto del libro con claridad.

¿95 d.C. o antes del año 70? El gran debate sobre Apocalipsis

El libro de Apocalipsis tiene una de las discusiones más conocidas dentro de los estudios bíblicos: **la fecha en la que fue escrito**. No existe una fecha completamente segura, porque la mayoría de las dataciones del Nuevo Testamento se hacen a partir de aproximaciones y análisis históricos. Lo mismo ocurre con muchos de sus autores, cuya atribución se basa en evidencias y estudios académicos, no en pruebas absolutas.

En el caso de Apocalipsis, tradicionalmente se ha atribuido a Juan, aunque incluso sobre esto existen debates acerca de cuál Juan pudo haber sido el autor. Estas discusiones son normales dentro de la crítica textual y los estudios bíblicos.

La controversia principal gira alrededor de dos grandes

posturas: **la fecha tardía y la fecha temprana**. El punto clave para distinguirlas es el **año 70 d.C., cuando ocurrió la destrucción de Jerusalén y del templo** (Cf. Mateo 24:1-2), y esto es de vital importancia.

La postura más popular sostiene que Apocalipsis fue escrito entre los años 95 y 96 d.C., durante el gobierno del emperador Domiciano. Por eso se le llama una datación tardía o "domiciana". Incluso algunos estudiosos llevan esa fecha un poco más adelante, hasta los años 100-117 d.C., aunque esta posición es minoritaria.

Por otro lado, existe **la postura temprana**, que propone que el libro fue escrito antes del año 70. Dentro de esta línea, muchos sitúan la obra entre los años 64 y 68 d.C., mientras otros defienden una fecha todavía más temprana, entre el 54 y el 60 d.C., en tiempos de Nerón.

La importancia de esta discusión no está tanto en cambiar el mensaje del libro, sino en cómo se interpreta, pues **algunas referencias dentro de Apocalipsis pueden entenderse como alusiones a la destrucción de Jerusalén y el templo, mientras otros creen que hablan de acontecimientos futuros**. Dependiendo de la fecha que se adopte, cambia la manera de aplicar y entender muchas profecías.

Durante años, especialmente dentro del mundo evangélico y pentecostal, se enseñó casi automáticamente que Apocalipsis fue escrito en el 95-96 d.C. Sin embargo, en el ámbito académico nunca ha existido un consenso absoluto. La fecha tardía es la más conocida, pero no es la única propuesta.

Además de la fecha, los estudiosos también analizan otros temas: quién escribió realmente el libro, si fue redactado de una sola vez o si pasó por procesos de edición y compilación, e incluso si algunas partes reflejan acontecimientos históricos ya ocurridos

presentados dentro de un lenguaje profético.

Para estudiar todo esto se utilizan **dos tipos de evidencias: externas e internas**. Las evidencias externas provienen de historiadores y escritores antiguos que mencionan el libro o sus acontecimientos. Las internas salen directamente del texto, de detalles y referencias que podrían indicar el contexto en el que fue escrito.

El testimonio de Ireneo: ¿evidencia sólida o interpretación forzada?

Uno de los testimonios más usados para defender la fecha tardía es el de **Ireneo de Lyon**. Según el historiador Eusebio de Cesarea, Ireneo afirmó que algo "fue visto" hacia el final del gobierno de Domiciano. Los defensores de la fecha tardía entienden que se refiere a la visión de Apocalipsis, y por eso ubican el libro alrededor del 95-96 d.C.

Sin embargo, quienes apoyan una fecha temprana señalan que la frase es ambigua. **Ireneo nunca especifica claramente qué fue visto**. Para algunos, no hablaba de la revelación de Apocalipsis, sino de Juan mismo, diciendo simplemente que Juan vivió hasta finales del gobierno de Domiciano.

Aquí aparece una crítica importante: muchas personas aceptan a Eusebio cuando favorece la fecha tardía del Apocalipsis, pero rechazan sus comentarios cuando cuestiona la autoría del libro o cuando interpreta ciertos textos desde una postura preterista, especialmente Evangelio de Mateo capítulo 24 (Cf. Mateo 24:1-34), lo que indica en ocasiones el uso de Eusebio de forma selectiva.

También existe otra discusión **relacionada con una posible confusión entre los nombres "Domicio Nerón" y "Domiciano"**. El comentarista Robert Young, en 1865, defendió

que Ireneo probablemente se refería a "Domicio Nerón" y no a Domiciano. Según Young, varios escritores posteriores confundieron ambos nombres y de ahí surgió la asociación automática entre Apocalipsis y el reinado de Domiciano.

Cuando se habla de evidencias externas, hay argumentos para ambos lados: algunos favorecen una fecha tardía y otros una fecha temprana. Sin embargo, muchos consideran que **la evidencia interna del propio libro apunta más hacia una fecha anterior al año 70 d.C.** Otros incluso creen que el libro pasó por un proceso de desarrollo, edición y compilación que pudo extenderse por años: comenzando antes del 70, atravesando el tiempo de persecución y terminando después de la destrucción de Jerusalén.

Por eso, algunos insisten en que no se puede presentar el año 95-96 d.C. como una verdad absoluta. Hay propuestas que van desde los años 54-60 hasta fechas posteriores al año 100. De lo que no hay duda es que el debate sigue abierto.

Uno de los puntos más importantes en esta discusión es cómo se interpreta el contenido del libro. Desde una perspectiva preterista, **muchas imágenes y juicios descritos en Apocalipsis parecen relacionarse con la caída de Jerusalén y la destrucción del templo** (Cf. Mateo 24:2), pues el lenguaje del libro recuerda constantemente las advertencias del pacto hechas a Israel en el Antiguo Testamento.

Por ejemplo, las referencias a sellos, trompetas y copas son vistas por algunos como **ecos del juicio progresivo** descrito en Levítico 26, donde Dios advierte que **el castigo aumentaría si el pueblo persistía en la desobediencia** (Cf. Levítico 26:18-28).

También se conecta Apocalipsis con la imagen de Jerusalén como una ciudad infiel o ramera, tema que aparece varias veces en los profetas del Antiguo Testamento (Cf. Ezequiel 16:35-41).

Desde esta lectura, Jerusalén habría puesto su confianza en Roma antes que en Dios, y finalmente sería juzgada por el mismo imperio con el que se había aliado. Después de ese juicio aparece la imagen de la nueva Jerusalén, símbolo de restauración y del pueblo renovado de Dios (Cf. Apocalipsis 21:1-2).

Algunos relacionan esto con las palabras de Pablo sobre las dos Jerusalén en Epístola a los Gálatas, donde contrasta la Jerusalén terrenal con la Jerusalén celestial (Cf. Gálatas 4:21-31).

Quienes rechazan esta interpretación consideran que todo el contenido de Apocalipsis todavía pertenece al futuro[3]. El problema, según la crítica preterista, es que eso puede llevar a interpretar el libro según **cualquier acontecimiento actual o noticia del momento, aplicando el texto de forma cambiante y subjetiva**. Y esto es exactamente lo que suele desembocar en una lectura futurista, frecuentemente alarmista, caracterizada por la fijación de fechas y la constante proclamación de una inminencia que nunca se concreta.

Otro punto importante es diferenciar entre el origen del contenido y la fecha de redacción final. Tenemos como ejemplo el Evangelio de Mateo: Jesús pronunció sus discursos en los años 30 del siglo I, pero el evangelio fue redactado décadas después. De la misma manera, el contenido de Apocalipsis pudo haber circulado primero como tradición oral o escritos parciales antes de convertirse en una obra completa.

La discusión sobre Ireneo de Lyon ocupa un lugar central porque muchos consideran que su testimonio es la base principal para defender la fecha tardía. Sin embargo, otros creen que la cita ha sido mal interpretada.

Ireneo no estaba hablando directamente de cuándo se escribió Apocalipsis, sino de la identidad del anticristo y del número 666 (Cf. Apocalipsis 13:18). Su argumento era que, si Juan hubiera querido revelar claramente el nombre del anticristo, lo habría

hecho él mismo.

Además, quienes defienden una fecha temprana suelen cuestionar la precisión histórica de Ireneo porque en otros temas cometió errores importantes. Uno de los ejemplos más conocidos es que afirmó que Jesús murió cerca de los cincuenta años, algo que contradice la cronología normalmente aceptada de los evangelios (Cf. Juan 8:57).

Ese dato aparece en una discusión contra los gnósticos. Los gnósticos afirmaban que Jesús no tuvo un cuerpo humano real y que su ministerio duró solamente un año. Ireneo respondió usando las distintas pascuas mencionadas en el Evangelio de Juan para argumentar que el ministerio de Jesús duró más tiempo (Cf. Juan 2:13; Juan 6:4; Juan 11:55).

Por eso, muchos consideran que **Ireneo cometió errores históricos y cronológicos**. Y si puede equivocarse en algo tan importante como la edad de Jesús, entonces su testimonio sobre la fecha de Apocalipsis no debería tratarse como una prueba definitiva.

También es muy curioso **el intento de usar a padres de la Iglesia como Justino Mártir, Tertuliano e Ireneo para respaldar el dispensacionalismo moderno**. Aunque varios de ellos fueron premilenaristas, no sostenían las ideas características del dispensacionalismo actual, como la separación total entre Israel y la Iglesia o la idea de dos pueblos distintos con planes diferentes de Dios.

Hay que aclarar que en los primeros siglos sí existían ideas premilenaristas y también algunos elementos que más adelante se relacionarían con el amilenialismo, pero el dispensacionalismo como sistema teológico todavía no existía.

El comentarista Robert Young señalado anteriormente, también argumentó que **la evidencia interna favorece una fecha temprana**. Señaló que en el libro el templo todavía

parece estar en pie (Cf. Apocalipsis 11:1-2), que se menciona la ciudad donde Cristo fue crucificado —identificada con Jerusalén— (Cf. Apocalipsis 11:8), y que varias referencias parecen encajar con el tiempo de Nerón y la guerra judía.

Además, resaltó que el libro repite constantemente expresiones como "pronto" o "rápidamente" (Cf. Apocalipsis 1:1; Apocalipsis 22:6), lo que **para muchos indica acontecimientos cercanos a los lectores originales y no necesariamente eventos miles de años después**.

Quienes favorecen una fecha temprana suelen pensar que el libro pasó por procesos de compilación y edición. No imaginan a Juan escribiendo toda la obra de una sola vez, sino desarrollando materiales que luego fueron organizados y entregados en una forma final.

La autora Margaret Barker también sostiene que Apocalipsis contiene elementos claramente relacionados con la persecución del primer siglo, la caída de Jerusalén y la destrucción del templo. Para ella, pudo existir una edición final posterior, sin que eso cambie el mensaje principal del libro.

El teólogo Kenneth Gentry usa Apocalipsis 17 como uno de los argumentos más fuertes a favor de la fecha temprana (Cf. Apocalipsis 17:8-10). Allí aparece la imagen de una ramera montada sobre una bestia de siete cabezas. Gentry interpreta las siete montañas como una referencia a Roma y los siete reyes como una sucesión de emperadores romanos.

Según esta lectura, la bestia representa claramente al Imperio romano del primer siglo. La figura más debatida es la ramera, que muchos preteristas relacionan directamente con la Jerusalén apóstata, asociada con Roma y descrita con elementos relacionados al sacerdocio judío.

Desde esa perspectiva, Apocalipsis mostraría una alianza entre el poder religioso de Jerusalén y el poder político de Roma.

Finalmente, esa misma Roma sería usada como instrumento de juicio contra Jerusalén, algo parecido a lo que ocurrió varias veces en el Antiguo Testamento (Cf. Ezequiel 23:22-28).

La idea central es **que Juan utilizó imágenes, símbolos y referencias conocidas para sus primeros lectores**, pues el lenguaje apocalíptico no busca describir literalmente eventos modernos o lejanos, sino comunicar un mensaje usando figuras y símbolos propios de su tiempo[2].

Por eso, para muchos estudiosos, lo más importante no es solamente decidir si Apocalipsis fue escrito en el 68 o en el 95 d.C., sino **entender el contexto, el género apocalíptico y el mensaje que el autor quería transmitir a las iglesias de su época**.

La manera de leer las profecías —siempre mirando hacia un futuro inminente, siempre anunciando catástrofes a punto de ocurrir y poniendo fechas que después se desvanecen con el tiempo— es propia de muchos movimientos escatológicos que tomaron fuerza durante el siglo XIX. No es casualidad que justamente en ese período surgieran corrientes como el dispensacionalismo, el adventismo o los testigos de Jehová. Aunque diferentes entre sí, **todos comparten la misma obsesión por el fin de los tiempos y también el mismo problema: una larga historia de predicciones fallidas**.

De esa manera, **lo que en el Apocalipsis se presenta como algo cercano termina convertido en un misterio distante**. Lo que era urgente para sus primeros lectores pasa a verse como un acontecimiento reservado para siglos posteriores. Y junto con eso aparece también la costumbre de fijar fechas precisas que, tarde o temprano, quedan expuestas por la realidad.

Porque, siendo rigurosos, **la Biblia no habla de 1948, ni menciona un Estado moderno de Israel, ni anuncia la construcción de un tercer templo en nuestros días. Todo**

eso pertenece más al terreno de las especulaciones modernas que al de la revelación bíblica.

Y aquí es donde la cuestión deja de ser secundaria. Porque cuando se adopta una estructura escatológica ajena al sentido natural de las Escrituras, las consecuencias terminan alcanzando doctrinas centrales. No afecta solamente a detalles periféricos; termina tocando la comprensión de la Iglesia, de la salvación y del propio pueblo de Dios. La idea de que existen dos pueblos separados —uno centrado en Cristo y otro que no reconoce al Hijo— choca directamente con el testimonio bíblico sobre la unidad del pueblo de Dios en Cristo (Cf. Gálatas 3:28-29).

Entonces surge inevitablemente la pregunta: ¿cómo se llegó hasta aquí? ¿Cómo ciertos textos del Apocalipsis terminaron siendo interpretados de una manera tan distinta a la que parece desprenderse de su lectura más natural?

La respuesta obliga a mirar no solo el texto bíblico, sino también la historia de la interpretación cristiana.

Al final, lo que queda delante de nosotros es un sistema construido sobre interpretaciones desconectadas de su contexto original, que levanta toda una narrativa futurista difícil de reconciliar tanto con el sentido más claro de la Escritura como con la historia misma de la Iglesia.

El Apocalipsis y su datación: un asunto clave

Entre Nerón y Domiciano se juega mucho más que una simple fecha. Ahí está una de las discusiones más importantes alrededor del Apocalipsis. Durante siglos se ha repetido casi como un dogma que el libro fue escrito al final del reinado de Domiciano, hacia los años 95–96 d.C. Pero cuando uno se mete de verdad en las fuentes antiguas y en el propio texto, esa seguridad empieza a hacer agua.

El mundo que describe el Apocalipsis no parece el de una Jerusalén destruida, sino el de una ciudad que todavía sigue en pie, con el Templo funcionando y ocupando un lugar central. El desastre del año 70 d.C. no aparece por ninguna parte. No hay ni una sombra de ese colapso histórico que arrasó con el mundo judío. Lo que se respira es otra cosa: **tensión, inminencia, sensación de que el juicio está a las puertas, pero todavía no ha caído**.

La comunidad judeocristiana sigue ahí. Jerusalén aún no ha sido borrada del mapa. Los grandes nombres de la primera generación —Santiago, Pedro, Pablo— parecen formar todavía parte del horizonte cercano del texto. Incluso ciudades como Laodicea encajan mejor en una etapa anterior a las devastaciones que sufrirían después. Todo apunta a un escenario previo al derrumbe, no posterior.

Y en medio de todo eso aparece una de las claves más incómodas para la datación tardía: la referencia a los reyes en Apocalipsis 17:10: *"cinco han caído; uno es; el otro aún no ha venido"*. Si se sigue el orden habitual de los emperadores romanos —Julio César, Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio— el sexto, el que "es", no puede ser otro que Nerón. El siguiente, de breve duración, encaja con Galba, cuyo reinado fue efímero. El texto y la historia coinciden de una forma difícil de despachar con un gesto de mano. No parece una casualidad aislada. Parece un patrón.

También hay tradiciones antiguas que conservan esta memoria temprana. Algunas versiones siríacas del Nuevo Testamento introducen el Apocalipsis diciendo directamente que **Juan recibió la revelación en Patmos después de haber sido desterrado allí por orden de Nerón**. Y ese detalle importa más de lo que muchos admiten. En el sistema romano, el exilio impuesto por un emperador normalmente terminaba cuando ese

emperador moría. Si Juan fue enviado a Patmos bajo Nerón, muerto en el año 68 d.C., lo lógico sería pensar que quedó libre poco después.

Además, el propio libro coloca a Juan en Patmos mientras recibe la visión. Todo encaja de forma bastante natural dentro de ese marco. Mientras tanto, la teoría dominiciana termina descansando casi por completo sobre un único testimonio: el de Ireneo de Lyon. Muchas de las voces posteriores simplemente repiten la misma tradición una y otra vez sin aportar nada nuevo.

Y quizá uno de los detalles más reveladores sea justamente el silencio. Figuras cercanas al mundo del Apocalipsis, como Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía o Policarpo, nunca mencionan un destierro de Juan bajo Domiciano. Y tuvieron oportunidades de sobra para hacerlo. Ese silencio pesa. Cuesta entenderlo si el episodio hubiera sido tan conocido y decisivo como después se afirmó.

En cambio, el ambiente del Apocalipsis encaja perfectamente con el clima del reinado de Nerón. Todo el libro respira urgencia. La persecución no aparece como un recuerdo viejo ni como una paranoia sobre siglos futuros. Está ahí, encima de los creyentes, acercándose rápido. Cuando el texto repite "vengo pronto" (Cf. Apocalipsis 1:1; 3:11; 22:7), no suena a consuelo abstracto para generaciones lejanas. Suena a advertencia directa para gente concreta que estaba viendo cómo el mundo se les venía encima.

Y la historia acompaña esa lectura. Después del incendio de Roma en el año 64 d.C., **Nerón lanzó una persecución brutal contra los cristianos y los convirtió en chivos expiatorios**. Hasta ese momento, Roma veía al cristianismo más o menos como una rama extraña del judaísmo. Pero poco a poco empezó a tratarlo como algo separado y, por lo tanto, más vulnerable.

La presión no era solo política. Era religiosa, social, total. El

imperio exigía lealtad incluso en actos de culto. Y ahí estaba el choque inevitable. Para judíos y cristianos, rendir ese tipo de adoración al emperador significaba traicionar al Dios al que servían. Ese es precisamente el conflicto que atraviesa el Apocalipsis: dos lealtades incompatibles, dos reinos enfrentados, dos señores reclamando obediencia.

Por eso **la fecha temprana** no da la impresión de ser una teoría rebuscada armada a la fuerza para sostener una agenda. Más bien **parece la lectura más sencilla y coherente** cuando todas las piezas se ponen sobre la mesa. El Apocalipsis no mira primero hacia un futuro remoto. Habla desde el centro mismo de una crisis histórica concreta: **la caída inminente de Jerusalén, la persecución contra la Iglesia y el derrumbe de un orden que estaba agonizando** delante de los ojos de esa generación. Y esa sensación atraviesa todo el libro. Desde el principio el autor insiste en que:

> *"bienaventurado el que lee, y los que oyen… porque el tiempo está cerca"* (Cf. Apocalipsis 1:3).

No habla como alguien describiendo eventos para miles de años después. Habla como alguien advirtiendo a personas reales sobre acontecimientos que estaban a punto de estallar delante de ellas. La urgencia pierde todo el sentido si se convierte en una especie de reloj profético aplazado indefinidamente.

La "*gran ciudad donde el Señor fue crucificado*" (Cf. Apocalipsis 11:8) no aparece como un símbolo vacío flotando en el aire. Tiene un peso histórico concreto. La caída de la ciudad, el conflicto con Roma y el colapso del viejo orden judío aparecen como realidades inminentes, no como acertijos para lectores de un futuro lejano.

En ese sentido, el Apocalipsis encaja de forma natural con el

discurso de Jesús en Mateo 24. El lenguaje es el mismo: profético, cargado de imágenes, intenso, a veces duro. Pero siempre conectado con una crisis histórica real. Sacar todo eso de su contexto y empujarlo hacia siglos futuros termina vaciando el texto de fuerza.

También el trasfondo histórico de las iglesias apunta en esa dirección. Las cartas mencionan conflictos con ciertos grupos judíos que perseguían a las comunidades cristianas —*"los que dicen ser judíos y no lo son"* (Cf. Apocalipsis 2:9; 3:9)—, y eso encaja perfectamente con el período anterior al año 70 d.C., cuando las tensiones entre judaísmo y cristianismo estaban explotando. En esos primeros años, muchas veces la persecución no venía directamente de Roma, sino de **autoridades judías que veían al movimiento cristiano como una amenaza intolerable**. Solo después Roma tomó un papel mucho más activo.

Ese patrón aparece reflejado una y otra vez dentro del Apocalipsis. Lo mismo ocurre con la presencia de judaizantes, todavía influyentes dentro de las comunidades (Cf. Apocalipsis 2:1–6; 11:13). Después de la destrucción del Templo, ese mundo quedó golpeado de una manera brutal. Por eso cuesta tanto encajar ciertas referencias del libro en una fecha posterior. El texto presupone un judaísmo todavía vivo, estructurado y activo.

Las tribus de Israel siguen ahí. El Templo aparece todavía en escena. En el capítulo 11 se mide el santuario, el altar permanece y Jerusalén no ha sido reducida a escombros. El autor no escribe como alguien mirando ruinas desde el pasado. Escribe como alguien viviendo antes del derrumbe.

Y otra vez vuelve la referencia de los siete reyes. Cinco cayeron. Uno gobierna. Otro viene por poco tiempo. Si se sigue el orden natural de los emperadores romanos, el resultado vuelve una y otra vez al mismo lugar: Nerón.

Intentar mover la cronología para acomodarla a una fecha tardía obliga a torcer el texto, alterar secuencias y complicar algo que originalmente parece bastante directo. Y cuanto más se fuerza, más artificial se vuelve todo el esquema.

Cuando se juntan todas las piezas —la urgencia constante, la situación de las iglesias, la existencia activa del Templo, la presión del judaísmo del primer siglo, la cronología imperial y el contexto de persecución— aparece una imagen bastante sólida. El Apocalipsis pertenece al mundo de sus primeros lectores. Nació en medio de aquella crisis. Habla desde ahí y para esa gente.

No es un mapa secreto para descifrar titulares modernos ni un rompecabezas diseñado para obsesionar generaciones futuras. Es una obra profundamente anclada en el siglo I, escrita en el lenguaje explosivo de la literatura apocalíptica para hablar del choque entre el Reino de Dios y los poderes de su tiempo. Y justamente por eso sigue teniendo fuerza.

Porque cuando se le devuelve a su contexto real, deja de parecer un código extraño perdido en el aire y vuelve a convertirse en lo que probablemente siempre quiso ser: **un testimonio feroz de resistencia, juicio y esperanza en medio de la historia**.

1948, ¿Profecía o proyecto político?

Ante este asunto espinoso, es necesario aclarar que el dispensacionalismo no es una corriente totalmente uniforme. Con el tiempo han surgido distintas variantes, entre ellas el dispensacionalismo progresivo o modificado (que ya se mencionó anteriormente), una postura que ha tenido que revisarse a sí misma y corregir ciertos planteamientos tradicionales.

Sin embargo, los sectores más clásicos del dispensacionalismo han rechazado con fuerza estas revisiones, sobre todo porque

cuestionan dos ideas centrales: la separación absoluta entre Israel y la Iglesia como dos pueblos distintos de Dios, y la doctrina del rapto secreto, una enseñanza que muchos consideran difícil de sostener bíblicamente.

Dentro del pensamiento dispensacionalista, el año 1948 ocupa un lugar clave. **La creación del Estado de Israel es vista como el cumplimiento de una profecía y el inicio del "reloj profético de Dios"**. Desde esa idea, algunos intentan calcular el regreso de Cristo. El problema es que esta obsesión por las fechas termina pareciéndose a otros movimientos milenaristas que también buscaron anunciar el fin de los tiempos, como los testigos de Jehová con 1914.

El problema de fondo es que esa lectura termina intentando fijar fechas que, según las Escrituras, nadie conoce, excepto Dios (Cf. Mateo 24:36). A esto se suma el uso de las fiestas judías y otros elementos del antiguo pacto para sostener interpretaciones proféticas modernas, algo que ha llevado a muchos cristianos a una especie de judaización de la que ya abordamos en capítulos anteriores.

Uno de los textos más usados para defender que 1948 fue el cumplimiento profético es **Ezequiel 37, la visión del valle de los huesos secos** (Cf. Ezequiel 37:1-14). Según esta interpretación, Israel volvió a su tierra tal como el profeta anunció. Pero al leer el capítulo completo, el mensaje parece ir mucho más allá de un regreso territorial.

El texto habla de restauración espiritual. Dios dice: *"Pondré mi Espíritu en vosotros, y viviréis"* (Cf. Ezequiel 37:14). No se trata solamente de volver a una tierra, sino de **un pueblo renovado y reconciliado con Dios**. Por eso surge una pregunta inevitable: **¿el Israel moderno encaja realmente en esa descripción?** Siendo honestos y buscando ser objetivos, cualquier persona puede percatarse de que el Estado de Israel

actual es mayoritariamente secular y no reconoce a Cristo como Mesías.

Además, la profecía promete unidad total entre el pueblo, algo que apunta a la reunificación de Israel y Judá bajo un solo rey (Cf. Ezequiel 37:22). El pasaje insiste en que ya no habrá divisiones ni dos reinos separados. Sin embargo, la realidad política y social del Israel actual muestra múltiples tensiones internas y conflictos constantes, como el de cualquier nación moderna actual.

El punto más importante aparece cuando el texto menciona a "David" como rey y pastor del pueblo (Cf. Ezequiel 37:24). Para muchos cristianos, esta es una referencia mesiánica a Cristo. Jesús mismo habla de un solo rebaño y un solo pastor (Cf. Juan 10:14-16). La restauración prometida en Ezequiel no parece describir simplemente una nación política, sino un pueblo gobernado espiritualmente por el Mesías.

También aparece el lenguaje del pacto: *"Mi tabernáculo estará en medio de ellos"* (Cf. Ezequiel 37:27). La idea central es comunión verdadera con Dios, no solo existencia nacional. Por eso, interpretar el capítulo únicamente como el surgimiento del Estado de Israel en 1948 termina reduciendo una profecía espiritual a un acontecimiento político.

La crítica principal a esta lectura particular de Ezequiel es que acaba cayendo en un reduccionismo que limita una restauración espiritual a un evento geopolítico; se vuelve anacrónica, porque introduce debates modernos en un texto antiguo; y hace una especie de selección parcial, porque toma solo los elementos que encajan con la teoría e ignora el resto del pasaje.

Incluso algunos dispensacionalistas reconocen que el Israel actual no cumple plenamente lo descrito por Ezequiel 37, ya que **no existe un arrepentimiento nacional ni un reconocimiento colectivo de Cristo**.

Por eso, este debate no es solamente académico, tiene

consecuencias pastorales y políticas, porque **cuando se mezcla geopolítica con profecía, se corre el riesgo de usar la Biblia para justificar agendas humanas y crear expectativas equivocadas**. Una cosa es reconocer la existencia histórica del Estado de Israel desde 1948, y otra muy distinta afirmar que ese hecho es el cumplimiento directo de las promesas proféticas de Dios.

El problema no sería hablar de una futura restauración del pueblo judío, no hay ningún problema con eso. La crítica aparece cuando se afirma que esa restauración comenzó específicamente en 1948 y que desde ahí pueden calcularse eventos proféticos. A partir de eso **surgieron interpretaciones cada vez más extremas**.

Algunos predicadores llegaron incluso a presentar a Israel y a la Iglesia como dos pueblos totalmente separados, enseñando que **Israel es "la esposa" de Dios y la Iglesia "la novia"**. Esa idea disparatada, termina mostrando a Dios como un adúltero, algo que roza lo blasfemo y que rompe completamente la unidad del mensaje bíblico sobre Cristo y su pueblo (Cf. Efesios 5:25-32).

Pero es que el sistema dispensacional permite ese tipo de conclusiones porque separa radicalmente a Israel y a la Iglesia, como si Dios tuviera dos planes diferentes y dos pueblos distintos.

Por eso continuamos afirmando que **el centro de la fe cristiana debe ser Cristo, no una nación o una agenda política**. Porque es verdaderamente triste ver que muchas iglesias han pasado décadas hablando más de Israel, del tercer templo y de las profecías del Medio Oriente que del evangelio mismo, obsesionadas con el uso constante de fechas y cálculos proféticos.

Durante años, distintos autores dispensacionalistas enseñaron que la generación nacida después de 1948 sería la última antes

del regreso de Cristo. Basaban esto en interpretaciones de Mateo 24, Ezequiel 37 y otros textos proféticos (Cf. Mateo 24:34; Cf. Ezequiel 37:1-14).

Uno de los casos más conocidos fue el de Hal Lindsey, quien aseguró que una generación duraba cuarenta años y que el fin llegaría antes de que terminara ese período. Cuando eso no ocurrió, algunos ampliaron el cálculo a cincuenta, sesenta o incluso setenta años. Esto demuestra que **el sistema vive ajustando fechas y reinterpretando textos para evitar reconocer sus errores**.

Pastores influyentes como John Hagee y todo tipo de movimientos evangélicos, han estado apoyando a proyectos relacionados con la construcción de un tercer templo en Jerusalén y levantando ofrendas para tal fin. Este tipo de acciones muestran cómo algunas corrientes intentan "acelerar" el cumplimiento de las profecías, pues así es como ellos lo declaran abiertamente. Todo es necesario para "acelerar el reloj profético de Dios". Por eso es pertinente la pregunta inicial, ¿se trata esto de cumplimientos proféticos o de una agenda con intereses geopolíticos?

Cristo no es un elemento dentro del calendario profético; es su eje, su plenitud y su sentido último.

Por esto quien escribe estas líneas se niega a hacer la vista gorda ante el conflicto en Medio Oriente. Y mucho menos a normalizar el uso de la profecía bíblica para justificar guerras, violencia o la muerte de civiles. Convertir la geopolítica en una herramienta escatológica termina deformando tanto la Biblia como el mensaje cristiano.

Cada vez mas cristianos son conscientes de que muchas de estas enseñanzas están entrando en crisis y colapsan porque las fechas anunciadas nunca se cumplen, y esto genera frustración,

hartazgo e incluso crisis de fe. Aún así, cada vez que un cálculo falla, el sistema busca nuevas explicaciones y nuevos ajustes, lo mismo que sucede con otros movimientos milenaristas que también predijeron el fin del mundo y luego tuvieron que modificar sus interpretaciones.

La conclusión es clara: **cuando una teología deja de ser cristocéntrica y pone toda su atención en Israel, en fechas o en especulaciones proféticas, termina alejándose del mensaje central del evangelio**. Cristo deja de ocupar el centro y la fe se convierte en una cadena interminable de teorías, miedo y expectativas fallidas[5].

En muchos casos, esta confusión nace de la ignorancia; en otros, de una adhesión acrítica a determinadas narrativas. Pero, sea cual sea su origen, el resultado es el mismo: una comprensión distorsionada del pueblo de Dios y del lugar de Cristo en la historia.

Porque la Escritura no deja lugar a dudas: el pueblo de Dios está formado por aquellos que creen en Jesús como el Mesías y el Hijo de Dios (cf. Juan 1:12). Y esa pertenencia no se deriva de un pasaporte, ni de una genealogía, ni de una decisión política, sino de la fe en Aquel en quien se cumplen todas las promesas.

Todo lo demás —por convincente que pueda parecer en determinados discursos— no es sino una construcción que, al apartarse del testimonio bíblico, acaba perdiendo su fundamento. Y es precisamente ahí donde se hace necesaria una vuelta serena, pero firme, a la claridad de la Escritura.

NOTAS

1. Kenneth L. Gentry Jr., *Before Jerusalem Fell: Dating the Book of Revelation* (Powder Springs, GA: American Vision, 1998).
2. Margaret Barker, *The Revelation of Jesus Christ* (Edinburgh: T&T Clark, 2000).
3. David Chilton, *The Days of Vengeance: An Exposition of the Book of Revelation* (Fort Worth: Dominion Press, 1987).
4. Craig A. Blaising y Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids: Baker Academic, 1993).
5. George Eldon Ladd, *Teología del Nuevo Testamento* (Viladecavalls: CLIE, 2002).

9 DETOX DE LA ESCATOLOCURA

Recuperando una hermenéutica cristocéntrica

Muchos leen la Biblia… pero no tantos la interpretan con acierto. Y de ese desajuste han brotado **falsas profecías, doctrinas tóxicas y no poca manipulación espiritual:** a eso me refiero con el término **"Escatolocura"**. Quizá has escuchado predicaciones construidas sobre el miedo; tal vez te han dicho que "todo es una señal del fin"; es posible incluso que hayas sido confundido por interpretaciones proféticas erróneas. Si existe un deseo sincero de aprender a leer la Escritura con madurez y discernimiento, entonces se hace necesario —casi urgente— **recuperar una hermenéutica sana y cristocéntrica, libre de locuras escatológicas, de doctrinas enfermizas y de anuncios proféticos sin fundamento**.

Hace muchos años cuando cursé la formación específica para capacitarme como profesor de Enseñanza Religiosa Evangélica en España, donde resido, uno de los libros de lectura obligada en las

asignaturas de Hermenéutica I y II era "*Hermenéutica Bíblica*", de José María Martínez, que a partir de ahí se convirtió en un libro de referencia para mí en estos temas y que recomiendo de corazón a quien quiera profundizar: es didáctico, claro y objetivo, y ofrece herramientas útiles para comprender mejor la Palabra de Dios.

Parte de lo desarrollado en este capítulo tiene que ver con apuntes y notas personales que también rescato de aquella época donde me sumergí en este asunto de los riesgos en la interpretación bíblica y sus diferentes métodos de estudio, como el método literalista, alegórico, histórico-crítico y gramático-histórico. Hoy en día soy aún más consciente de lo vital que resulta de cara al correcto abordaje en las cuestiones escatológicas, y del peligro de no tomárselo en serio.

La hermenéutica —término que a muchos les suena extraño, incluso ajeno— no es sino la disciplina, o si se prefiere, la rama de la teología que se ocupa de interpretar la Biblia. De hecho, la palabra procede del verbo griego *hermēneúō*, que significa precisamente "interpretar". No hace falta insistir en que se trata de una disciplina indispensable: **saber interpretar correctamente las Escrituras no es un lujo intelectual, sino una necesidad vital**. Al final, nos nutrimos de la Biblia no solo para saber qué creer, sino también cómo vivir en este mundo. Y, sin embargo, debido a una hermenéutica defectuosa, el panorama religioso aparece hoy saturado de doctrinas tan variadas como, en muchos casos, profundamente erráticas y disparatadas.

De ahí la importancia de detenerse en algunos principios clave para interpretar la Biblia sin caer en errores.

Una unidad revelada

Uno de estos principios tiene que ver con que la lectura de las Escrituras no puede reducirse a una colección aislada de versículos independientes entre sí. La Biblia presenta una unidad orgánica donde cada texto encuentra sentido dentro del desarrollo completo de la revelación divina[1]. **El mensaje bíblico forma un entramado coherente** que revela progresivamente el propósito redentor del único Dios verdadero. Por esta razón, interpretar correctamente la Escritura exige **reconocer su carácter integral y canónico**.

La necesidad de una hermenéutica fiel surge precisamente de la naturaleza de la revelación. El ser humano, creado a imagen de Dios, depende de la Palabra divina para comprender correctamente la realidad, la historia y el propósito de la creación. La interpretación bíblica nunca es neutral; toda lectura presupone una visión acerca de Dios, del hombre y de la autoridad de las Escrituras.

En este sentido, toda persona posee una hermenéutica, aun cuando no sea consciente de ello. Cada acercamiento al texto bíblico implica un proceso interpretativo. El verdadero problema aparece cuando la interpretación contradice aquello que se afirma doctrinalmente sobre la Biblia. Muchos sostienen verbalmente la autoridad de las Escrituras, pero al mismo tiempo se reservan el derecho de aceptar únicamente aquello que coincide con sus preferencias personales. De esta manera, el intérprete termina colocándose por encima del texto sagrado.

Tal actitud refleja una inversión peligrosa de autoridad donde **el hombre contemporáneo frecuentemente pretende juzgar a Dios desde sus propios criterios morales, culturales o emocionales**. Sin embargo, la Escritura presenta exactamente lo contrario: **es Dios quien juzga al hombre y no el hombre quien evalúa a Dios**. En numerosas ocasiones, la dificultad hermenéutica no consiste en comprender lo que el

texto enseña, sino en someterse a sus implicaciones.

Este fenómeno se vuelve aún más evidente en ciertos sectores de la escatología moderna, donde **la interpretación bíblica queda subordinada al sensacionalismo religioso**. La obsesión por especulaciones futuristas, cronologías imaginarias y lecturas periodísticas de la profecía ha producido lo que llamamos **"Escatolocura": un enfoque dispensacional sensacionalista que desplaza el centro de la revelación desde Cristo hacia escenarios apocalípticos construidos sobre interpretaciones fragmentadas**.

La hermenéutica pactual rechaza este enfoque porque entiende que toda la revelación converge en la persona y obra de Jesucristo[2]. La escatología bíblica no debería encontrar su eje principal en conspiraciones, reconstrucciones geopolíticas o predicciones mediáticas, sino en el reinado consumado y progresivamente manifestado de Cristo sobre todas las cosas. La interpretación cristocéntrica busca leer la totalidad de la Escritura a la luz del evangelio y no a la luz de tendencias culturales o temores contemporáneos.

Las influencias culturales sobre la interpretación

La interpretación bíblica tampoco ocurre en aislamiento cultural. Las sociedades modernas moldean constantemente la manera en que las personas perciben la realidad. Aunque muchos creyentes no estudien filosofía formalmente, **se absorben cosmovisiones a través del cine, la música, las series televisivas y el entretenimiento contemporáneo**. Ideas relativistas, espiritualidades sincretistas, naturalismo secular y diversas expresiones de misticismo terminan influyendo en la forma en que se lee la Biblia. Esto es evidente especialmente en las últimas décadas, moldeando las narrativas escatológicas

populares.

Cuando esto ocurre, el intérprete comienza a imponer significados externos sobre el texto en lugar de extraer el significado desde el propio texto. Una hermenéutica sana debe ser intratextual; es decir, debe permitir que la Escritura interprete la Escritura. El significado no puede surgir de especulaciones ajenas al propósito del autor bíblico.

La revelación divina fue dada progresivamente a lo largo de la historia. Dios no entregó toda su verdad redentora de una sola vez, sino mediante actos históricos y revelaciones sucesivas que alcanzan su plenitud en Jesucristo (Cf. Hebreos 1:1-2).

Esta progresión no debe entenderse como una simple acumulación mecánica de doctrinas. Más bien, **la historia bíblica desarrolla de manera orgánica el plan redentor de Dios**, donde las primeras revelaciones anticipan acontecimientos posteriores que encuentran cumplimiento definitivo en Cristo. Desde las promesas dadas en Edén (Cf. Génesis 3:15), pasando por los pactos veterotestamentarios, hasta la consumación del Nuevo Pacto, toda la Escritura avanza hacia la obra salvadora del Mesías.

La hermenéutica pactual reconoce esta unidad histórica y teológica. El mismo Dios que habló por medio de los profetas se reveló plenamente en el Hijo. Por ello, **la escatología no puede interpretarse correctamente si se separa del cumplimiento mesiánico inaugurado en la primera venida de Jesús**.

La resurrección de Cristo constituye el punto decisivo de interpretación de toda la historia redentora. Los creyentes viven en una realidad post-resurrección y esperan la consumación final del Reino en la segunda venida. Esta perspectiva impide caer tanto en especulaciones futuristas exageradas como en interpretaciones desconectadas del evangelio.

Dentro de esta estructura progresiva de la revelación, la tipología ocupa un lugar fundamental. La tipología bíblica, llamada en ocasiones también “figuras” o “sombras”, consiste en reconocer personas, eventos e instituciones del Antiguo Testamento que prefiguran realidades mayores cumplidas en Cristo[3].

Adán, por ejemplo, es presentado como figura del que había de venir (Cf. Romanos 5:14). Mientras el primer hombre fracasa en obediencia, Cristo actúa como el verdadero y perfecto representante de su pueblo (Cf. Romanos 5:12-21). Del mismo modo, el sacerdocio levítico encuentra su cumplimiento definitivo en el sacerdocio eterno de Cristo (Cf. Hebreos 8–10).

La tipología legítima no surge de imaginaciones alegóricas ni de paralelismos arbitrarios. Toda tipología auténtica está fundamentada en realidades históricas establecidas por el propio texto bíblico y confirmadas posteriormente en la revelación apostólica. Esto resulta especialmente importante frente a ciertos enfoques escatológicos que convierten cada detalle del Antiguo Testamento en códigos secretos sobre eventos políticos contemporáneos.

La hermenéutica cristocéntrica evita tales excesos porque entiende que la función de la tipología no es alimentar curiosidad especulativa, sino revelar progresivamente la gloria de Cristo en toda la Escritura.

De las "Sombras" del Antiguo Pacto a la Realidad de Cristo

Ahondando en este asunto, uno de los principios más importantes para una hermenéutica cristocéntrica consiste en comprender correctamente la relación entre los “tipos”, las “sombras” y su cumplimiento definitivo en Cristo. Gran parte de

la confusión escatológica moderna surge precisamente de no distinguir entre las figuras temporales del antiguo pacto y las realidades permanentes inauguradas por Jesús.

Las Escrituras presentan numerosos elementos históricos, ceremoniales e institucionales que no constituían fines en sí mismos, sino anticipaciones proféticas de algo mayor. Un "tipo" bíblico funciona como **una representación provisional que apunta hacia una realidad futura y superior**. Cuando esa realidad aparece, la sombra pierde su función central, porque la sustancia ya ha llegado (Cf. Colosenses 2:16-17).

Toda la estructura del Antiguo Testamento se desarrolla bajo este patrón. Las ceremonias, los sacrificios, el sacerdocio, el templo y muchas instituciones de Israel tenían un carácter pedagógico y profético. No eran la consumación del propósito divino, sino señales que dirigían la mirada hacia Cristo y hacia el nuevo pacto.

Por ejemplo, **la circuncisión física** dada a Abraham funcionaba como una **señal externa de pertenencia al pacto**. Sin embargo, desde el propio Antiguo Testamento ya se insinuaba una realidad más profunda: **la necesidad de un corazón transformado** (Cf. Deuteronomio 10:16).

El Nuevo Testamento revela que esa señal encontraba su verdadero cumplimiento en la obra espiritual realizada por Cristo. La verdadera circuncisión ya no sería corporal, sino interior; no realizada por manos humanas, sino por el Espíritu de Dios (Cf. Colosenses 2:11). De este modo, el énfasis deja de recaer sobre la marca visible para centrarse en la regeneración del corazón.

Por otro lado, tenemos también el ejemplo de **la ley mosaica**, que poseía una función temporal dentro de la historia redentora. Era santa y buena, pero incompleta en sí misma, porque señalaba hacia una plenitud futura (Cf. Hebreos 10:1).

Las prescripciones ceremoniales, los sacrificios repetidos y las purificaciones constantes evidenciaban precisamente su carácter provisional. Cada rito anunciaba la necesidad de una redención definitiva que el sistema levítico no podía consumar plenamente.

Por ello, la llegada de Cristo no representa simplemente una continuación del antiguo orden, sino su cumplimiento y transformación. **La sombra cedió el lugar a la realidad**.

El sábado también aparece como una figura profética. Más allá del descanso físico semanal, **apuntaba hacia el verdadero reposo que el creyente encuentra en Cristo** (Cf. Hebreos 4:1-11).

La hermenéutica cristocéntrica evita reducir el sábado a un simple legalismo ceremonial o a una disputa calendaria. El descanso definitivo no consiste meramente en cesar actividades un día específico, sino en entrar por la fe en la obra consumada del Mesías. El antiguo símbolo encontraba así su plenitud en una realidad espiritual superior.

Podemos mencionar también el asunto de **la celebración pascual**, que ocupaba un lugar central en la identidad de Israel. El sacrificio anual del cordero recordaba la liberación de Egipto y la preservación del pueblo bajo la sangre del sacrificio.

Sin embargo, el Nuevo Testamento interpreta esa celebración como una anticipación directa de Cristo (Cf. 1 Corintios 5:7). El verdadero Cordero no sería ofrecido repetidamente, sino una sola vez y de manera definitiva. La cruz, por tanto, no aparece aislada de la historia bíblica, sino como la consumación de aquello que la Pascua anunciaba desde siglos atrás.

El templo de Jerusalén representaba la presencia de Dios en medio de Israel. No obstante, incluso esa estructura sagrada tenía un carácter transitorio. Jesús mismo anunció su sustitución por una realidad mayor (Cf. Juan 2:19-21).

Tras la instauración del nuevo pacto, el énfasis ya no recae

sobre un edificio localizado geográficamente. Cristo es presentado como la piedra angular del verdadero templo espiritual, y los creyentes son descritos como piedras vivas integradas en esa nueva edificación (Cf. 1 Pedro 2:4-6).

La destrucción del templo en el año 70 d.C. marcó históricamente el final visible del antiguo sistema sacrificial[4] y confirmó el desplazamiento definitivo hacia la realidad inaugurada por Cristo.

También **Jerusalén poseía un valor tipológico**. **La ciudad histórica señalaba hacia una realidad superior: la Jerusalén celestial**, asociada al nuevo pacto y a la comunidad redimida (Cf. Gálatas 4:25-26). Por eso la esperanza cristiana no se centra en una restauración meramente política o nacionalista de símbolos antiguos, sino en la plenitud del Reino de Dios manifestado en Cristo.

Pablo mismo interpreta **la experiencia de Israel en el desierto** como un modelo tipológico para la Iglesia (Cf. 1 Corintios 10:1-11). Los acontecimientos históricos del éxodo no fueron solamente episodios nacionales, sino ejemplos proféticos destinados a instruir al pueblo de Dios.

Incluso el lenguaje utilizado por el apóstol refuerza esta idea. El término griego relacionado con "ejemplo" posee el sentido de "tipo" o figura anticipatoria. De igual modo, ciertas expresiones relacionadas con el "fin" pueden entenderse no solo como terminación cronológica, sino como meta o consumación del propósito divino.

El tiempo comprendido entre el ministerio de Cristo y la caída de Jerusalén constituyó una etapa de transición histórica y teológica. Durante ese período convivieron temporalmente elementos del antiguo pacto con la manifestación progresiva de las realidades del nuevo.

Las sombras comenzaban a desaparecer mientras la

sustancia se hacía plenamente visible. El sistema sacrificial seguía existiendo externamente por algunos años, pero ya había sido superado por la obra consumada de Cristo.

Comprender esta transición resulta esencial para una lectura escatológica equilibrada. Muchas interpretaciones modernas terminan reconstruyendo sombras abolidas, como si todavía fueran el centro del plan redentor.

La hermenéutica apostólica, en cambio, dirige constantemente la atención hacia la realidad definitiva del nuevo pacto. El objetivo no es la exaltación de sombras antiguas, sino la supremacía de Cristo como cumplimiento de todas las promesas de Dios (Cf. 2 Corintios 1:20).

La importancia del contexto

Uno de los principios fundamentales de la hermenéutica consiste en interpretar cada pasaje dentro de su contexto adecuado. Un texto aislado de su entorno literario e histórico puede ser manipulado fácilmente para sostener ideas ajenas al propósito original de las Escrituras.

La misma Biblia advierte sobre este peligro. Durante la tentación en el desierto, Satanás citó textos bíblicos intentando distorsionar la misión del Señor Jesucristo (Cf. Mateo 4:1-11). Esto demuestra que incluso la verdad puede ser utilizada de manera incorrecta cuando se separa de su intención legítima.

El primer nivel interpretativo consiste en identificar **qué quiso comunicar el autor humano a su audiencia original**. Antes de aplicar un texto al presente, es necesario comprender qué significaba para quienes lo recibieron inicialmente.

La Escritura fue escrita en circunstancias históricas concretas, dentro de culturas específicas y utilizando diversos géneros

literarios. Ignorar estos elementos conduce inevitablemente a interpretaciones distorsionadas.

No puede leerse literatura poética de la misma forma que narrativa histórica, ni textos apocalípticos como si fueran descripciones periodísticas literales. **La profecía bíblica utiliza símbolos, imágenes y estructuras propias de su género literario**. **Gran parte de la "Escatolocura" moderna nace precisamente de ignorar estas diferencias y tratar el lenguaje apocalíptico como si fuese un mapa cronológico detallado del futuro político mundial**[5].

El libro de Apocalipsis, por ejemplo, debe interpretarse considerando sus símbolos, su trasfondo veterotestamentario y la situación histórica de las iglesias originales a las que fue dirigido. Leerlo desconectado de su audiencia inicial produce **especulaciones fantasiosas** completamente ajenas a la intención del texto.

La pregunta correcta no es primero: "¿qué significa esto para nuestra generación?", sino: "¿qué comunicó Dios a través de este texto a sus primeros destinatarios?". Solo entonces puede construirse una aplicación legítima para la Iglesia actual.

Gran parte de la "Escatolocura" moderna nace precisamente de tratar el lenguaje apocalíptico como si fuese un mapa cronológico detallado del futuro político mundial.

La Biblia debe interpretarse también dentro del **desarrollo histórico de la redención**. Dios reveló su propósito de manera progresiva a través de distintas etapas del pacto redentor, sin alterar jamás su propósito eterno.

Cada pasaje ocupa un lugar específico dentro de esa historia. Por ello, no puede interpretarse correctamente un texto sin considerar qué

revelaciones lo preceden y cómo se relaciona con el desarrollo posterior del plan divino.

La situación del hombre antes de la caída no es igual a la condición posterior al pecado (Cf. Génesis 3). Tampoco pueden interpretarse de manera idéntica las administraciones del Antiguo y del Nuevo Pacto. Existe continuidad redentora, pero también desarrollo progresivo en la revelación.

El apóstol Pablo ofrece un ejemplo claro de esta metodología en Romanos 4. Allí demuestra que Abraham fue justificado por la fe antes de recibir la circuncisión (Cf. Génesis 15:6; 17:10). Su argumento depende precisamente de una lectura cuidadosa de la secuencia histórica del texto bíblico. La interpretación correcta surge al observar el lugar que cada acontecimiento ocupa dentro del desarrollo del pacto.

La escatología pactual aplica este mismo principio al interpretar las profecías. La interpretación debe respetar el avance progresivo de la revelación y reconocer cómo los autores apostólicos interpretan las promesas veterotestamentarias a la luz de Cristo. El contexto final de interpretación es el conjunto completo de la Escritura. Ningún versículo puede entenderse legítimamente de forma contraria al resto del canon bíblico.

Toda la Biblia presenta una unidad teológica centrada en la obra redentora de Cristo. El Dios revelado en la Ley y los Profetas es el mismo revelado plenamente en Jesucristo (Cf. Juan 1:14).

Este principio resulta esencial para una escatología sana. Interpretar la escatología desde esta perspectiva permite recuperar una visión equilibrada y profundamente bíblica, alejada del alarmismo profético y de las construcciones dispensacionalistas modernas que frecuentemente reemplazan el evangelio por especulación.

Géneros literarios y escatología: claves para una interpretación fiel

Uno de los errores más frecuentes dentro de la interpretación escatológica contemporánea consiste en ignorar el género literario de los textos bíblicos. No todos los pasajes fueron escritos de la misma manera ni persiguen el mismo propósito comunicativo. La Escritura contiene narrativa histórica, poesía, literatura sapiencial, profecía, parábolas y lenguaje apocalíptico. Cada uno de estos géneros posee características propias que deben respetarse si se desea interpretar correctamente el mensaje bíblico.

La hermenéutica pactual insiste en este principio porque gran parte de la llamada "Escatolocura" surge precisamente de leer textos simbólicos como si fueran descripciones periodísticas del futuro. Cuando se ignora el género literario, la interpretación se vuelve arbitraria y fácil de manipular.

Los libros históricos, por ejemplo, relatan acontecimientos reales dentro del desarrollo de la historia redentora. Desde Josué hasta los libros posteriores del período monárquico y postexílico, la Escritura presenta hechos concretos y procesos históricos vinculados al pacto divino.

La literatura poética funciona de manera distinta. Los Salmos, los cánticos proféticos y otros textos poéticos utilizan imágenes, paralelismos y figuras retóricas para expresar verdades espirituales con profundidad emocional y teológica. **Pretender interpretar cada expresión poética de forma rígidamente literal lleva, inevitablemente, a errores.**

Del mismo modo, los libros sapienciales demandan una lectura cuidadosa. Textos como Job o Eclesiastés exploran la complejidad de la experiencia humana y utilizan reflexiones progresivas que no pueden aislarse de su desarrollo completo.

Extraer doctrinas definitivas de frases individuales sin considerar el conjunto del argumento produce conclusiones equivocadas.

La diferencia entre el lenguaje profético y el apocalíptico

La profecía bíblica tampoco debe entenderse como un simple catálogo cronológico de eventos futuros. El profeta no fue primordialmente un predictor o un vidente obsesionado con fechas o acontecimientos geopolíticos. Su función principal consistía en interpretar la realidad presente desde la perspectiva del pacto divino, **confrontando al pueblo con la voluntad de Dios**.

La profecía no funciona como una predicción inmutable, sino como una palabra que interpela y abre la posibilidad de un cambio.

Los mensajes proféticos suelen contener **exhortación, advertencia y llamado al arrepentimiento**. En muchos casos, además, poseen un **carácter condicional**. Dios anuncia juicio o bendición en relación con la respuesta moral y espiritual del pueblo, como en el caso de Jonás y la respuesta de Nínive.

Este principio hermenéutico resulta fundamental para una escatología equilibrada, pues **muchos sistemas sensacionalistas toman textos proféticos aislados y los convierten en anuncios inevitables de acontecimientos modernos**, ignorando tanto su contexto histórico como su función original. Así surgen interpretaciones construidas más sobre especulación que sobre exégesis bíblica.

El género apocalíptico intensifica aún más el uso del simbolismo. Libros como Daniel y Apocalipsis utilizan imágenes, números, bestias, señales celestiales y figuras altamente simbólicas para comunicar realidades espirituales e

históricas.

Interpretar este lenguaje de manera completamente literal produce graves distorsiones hermenéuticas. La literatura apocalíptica emplea recursos visuales y expresiones idiomáticas propias del mundo hebreo para describir juicios divinos, caídas de imperios y manifestaciones del Reino de Dios.

La escatología pactual reconoce que estas imágenes deben interpretarse a la luz del contexto bíblico completo y no desde esquemas futuristas modernos. Muchas de las figuras apocalípticas ya habían sido utilizadas previamente por los profetas veterotestamentarios para describir eventos históricos concretos.

Otro aspecto indispensable para una correcta interpretación consiste en **comprender las expresiones idiomáticas** presentes en las Escrituras. Toda cultura utiliza formas de hablar que no deben entenderse literalmente. Lo mismo ocurre con el lenguaje bíblico.

Cuando la Escritura habla del sol oscureciéndose, de la luna convirtiéndose en sangre o de las estrellas cayendo del cielo, no necesariamente está describiendo fenómenos astronómicos literales. **En numerosos contextos proféticos, estas imágenes representan juicios históricos sobre naciones y sistemas políticos**.

Isaías utiliza este lenguaje para anunciar la caída de Babilonia (Cf. Isaías 13:9-11). Ezequiel hace lo mismo respecto a Egipto (Cf. Ezequiel 32:7-8), mientras Amós emplea imágenes semejantes sobre el juicio de Israel (Cf. Amós 8:9-10). En ninguno de estos casos ocurrió un colapso cósmico literal; el lenguaje comunica simbólicamente la magnitud del juicio divino.

La hermenéutica cristocéntrica entiende este patrón profético y evita convertir imágenes idiomáticas en titulares sensacionalistas. Sin embargo, la “Escatolocura” moderna suele

transformar cada eclipse, luna roja o desastre natural en una supuesta señal inmediata del fin del mundo, ignorando completamente el uso bíblico de este lenguaje.

La fuerza real del simbolismo profético

Uno de los errores más frecuentes dentro de la interpretación escatológica moderna consiste en tratar el lenguaje apocalíptico como si fuera un simple recurso decorativo o una metáfora vacía. Sin embargo, las imágenes utilizadas por los profetas y por Jesús poseen un profundo contenido teológico e histórico. No son expresiones inofensivas ni figuras literarias sin peso; representan realidades concretas relacionadas con el Reino de Dios, el juicio divino y la autoridad mesiánica.

Por ejemplo, durante el juicio religioso previo a la crucifixión, el sumo sacerdote interrogó directamente a Jesús acerca de su **identidad mesiánica** (Cf. Mateo 26:63-64). La respuesta del Señor fue inmediata y profundamente provocadora para los líderes judíos:

> *"Desde ahora veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo en las nubes del cielo"* (Cf. Mateo 26:64).

Para un lector moderno desconectado del contexto bíblico, estas palabras podrían parecer simplemente una referencia a la segunda venida. Sin embargo, para Caifás y el Sanedrín la declaración tenía implicaciones mucho más profundas.

Jesús estaba uniendo dos pasajes fundamentales del Antiguo Testamento: la visión del Hijo del Hombre en Daniel (Cf. Daniel 7:13-14), y el Salmo mesiánico del Rey entronizado junto a Dios (Cf. Salmo 110:1).

Al hacerlo, Cristo afirmaba públicamente su autoridad divina y

su futura vindicación delante de aquellos mismos que lo condenaban. En la visión de Daniel, el Hijo del Hombre no desciende desde el cielo hacia la tierra. El movimiento es exactamente el contrario: asciende hacia el Anciano de Días para recibir dominio, gloria y reino eterno (Cf. Daniel 7:13-14).

Este detalle resulta crucial para una correcta hermenéutica escatológica. Jesús no estaba describiendo principalmente un evento distante del fin del mundo, sino anunciando su entronización celestial después de su muerte y resurrección.

Una de las expresiones más malinterpretadas dentro del sensacionalismo dispensacional es la frase **"venir en las nubes"**.

La expresión "venir en las nubes" aparece así vinculada al lenguaje veterotestamentario del juicio y de la autoridad divina. Cristo declara que será exaltado al trono celestial y que esa exaltación tendría consecuencias históricas visibles para la generación que lo rechazó.

Precisamente por eso el Sanedrín reaccionó acusándolo de blasfemia (Cf. Marcos 14:61-64). Comprendieron perfectamente que Jesús estaba atribuyéndose prerrogativas reservadas únicamente a Dios.

En el Antiguo Testamento, las nubes representan frecuentemente la manifestación del juicio soberano de Dios sobre las naciones. No describen necesariamente fenómenos meteorológicos literales, sino intervenciones históricas de carácter judicial.

Como se mencionó antes de Ezequiel anunciando juicio sobre Egipto (Cf. Ezequiel 30:3), Joel emplea imágenes semejantes para describir el día del Señor (Cf. Joel 2:1-2). Isaías, de manera aún más explícita, presenta a Dios "cabalgando sobre una nube" en el contexto del juicio contra Egipto (Cf. Isaías 19:1).

Ninguno de estos textos describe una aparición física visible

descendiendo literalmente entre nubes atmosféricas. Se trata de un lenguaje profético e idiomático ampliamente conocido dentro de la tradición hebrea. Jesús utiliza exactamente ese mismo trasfondo simbólico cuando habla del Hijo del Hombre viniendo en las nubes.

El discurso del Monte de los Olivos continúa utilizando este lenguaje apocalíptico (Cf. Mateo 24:30). Allí Jesús anuncia que el Hijo del Hombre vendrá con poder y gloria, utilizando nuevamente imágenes tomadas de Daniel y de los profetas.

La clave hermenéutica aparece en el contexto inmediato: Cristo está advirtiendo acerca del juicio que vendría sobre Jerusalén y sobre el sistema del antiguo pacto representado por el templo. La destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. funcionó como señal histórica de la entronización del Mesías. La ciudad que rechazó al Hijo experimentó el juicio del Rey exaltado.

Desde esta perspectiva, "ver" al Hijo del Hombre no significa necesariamente contemplarlo físicamente con los ojos, sino reconocer históricamente su autoridad mediante los acontecimientos del juicio. En la Escritura, "ver" frecuentemente expresa comprensión, reconocimiento o percepción espiritual, así como la "ceguera" simboliza incredulidad e incapacidad de comprender. El mismo principio aparece al inicio del Apocalipsis:

> *"He aquí que viene con las nubes, y todo ojo le verá, aun los que le traspasaron"* (Cf. Apocalipsis 1:7).

La referencia inmediata apunta a la generación responsable de la crucifixión. El énfasis no está en una audiencia distante del siglo XXI, sino en aquellos que rechazaron al Mesías y posteriormente contemplaron el derrumbe de Jerusalén, del templo y del antiguo orden pactual.

El lenguaje apocalíptico del Nuevo Testamento continúa así el

patrón profético del Antiguo Testamento: imágenes cósmicas y judiciales utilizadas para describir actos históricos del gobierno divino.

Pentecostés y la interpretación apostólica

El Nuevo Testamento mismo proporciona claves esenciales para interpretar correctamente este tipo de expresiones. El apóstol Pedro, durante Pentecostés, cita la profecía de Joel acerca del derramamiento del Espíritu y las señales celestiales (Cf. Joel 2:28-32; Hechos 2:16-21).

Lo significativo es que Pedro afirma explícitamente que aquella profecía se estaba cumpliendo en su propio tiempo. No la proyecta exclusivamente hacia un futuro distante. De este modo, el propio testimonio apostólico demuestra que **el lenguaje profético puede describir realidades inauguradas en la era mesiánica sin necesidad de interpretaciones hiper-literalistas**.

Esto establece un principio hermenéutico decisivo: la interpretación apostólica debe tener prioridad sobre las reconstrucciones escatológicas modernas[6]. La Escritura interpreta la Escritura.

El desconocimiento de este lenguaje idiomático ha llevado a generaciones enteras a interpretar numerosos textos escatológicos de forma superficial y sensacionalista. La hermenéutica pactual busca recuperar la lectura bíblica original, entendiendo las imágenes proféticas desde su contexto histórico, canónico y cristológico.

La finalidad de una hermenéutica fiel no consiste en alimentar fantasías apocalípticas, sino en revelar a Cristo como centro de toda la historia redentora. Cuando la escatología se desconecta de esta centralidad, fácilmente **degenera en especulaciones**

cronológicas, temor y obsesión conspirativa.

La interpretación cristocéntrica rechaza tanto el literalismo excesivo como la imaginación descontrolada. La profecía bíblica no fue dada para sostener una industria de alarmismo religioso, sino para fortalecer la esperanza de la Iglesia en el reinado presente y futuro de Jesucristo.

Por ello, recuperar una hermenéutica pactual implica abandonar la llamada Escatolocura y volver a leer las Escrituras desde la unidad del pacto, el cumplimiento en Cristo y la interpretación apostólica del Reino de Dios.

Una unidad interna con Cristo en el centro

La Escritura posee unidad interna y se interpreta a sí misma, como venimos afirmando. Las doctrinas no deben edificarse sobre textos ambiguos ignorando el testimonio global de la Biblia. La interpretación correcta surge cuando el texto se examina a la luz del conjunto de la revelación bíblica acerca del juicio y la salvación.

Un ejemplo claro de esto podría ser Mateo 16:13-19. A lo largo de la historia, este texto fue utilizado para justificar estructuras jerárquicas ajenas al propósito original del pasaje. Sin embargo, una lectura cuidadosa muestra que **el centro del texto no es la exaltación de Pedro, sino la confesión de Cristo como fundamento de la Iglesia**.

El propio Nuevo Testamento aclara esta interpretación. Pedro mismo declara posteriormente que Cristo es la piedra angular rechazada por los hombres y exaltada por Dios (Cf. Hechos 4:11-12). Más adelante vuelve a identificar a Jesús como la piedra escogida y preciosa sobre la cual descansa el pueblo de Dios (Cf. 1 Pedro 2:4-8). Así, la Escritura corrige interpretaciones construidas sobre lecturas aisladas o interesadas.

Como ya afirmamos en abundancia, toda interpretación auténticamente cristiana debe conducir finalmente a Cristo. La Biblia no apunta hacia sistemas humanos, líderes carismáticos ni estructuras religiosas absolutizadas, sino hacia la persona y obra del Señor Jesucristo.

Por ello, la autoridad final no pertenece a tradiciones eclesiásticas, emociones religiosas o movimientos populares, sino a las Escrituras mismas. El creyente no está llamado a imitar modelos humanos imperfectos, sino a conformarse progresivamente a la imagen de Cristo (Cf. Efesios 4:22-24).

Este principio resulta especialmente importante en tiempos donde abundan figuras religiosas que prometen acceso privilegiado a supuestos secretos proféticos. La Escatolocura contemporánea suele alimentarse de personalidades carismáticas que construyen sistemas enteros sobre especulaciones, sueños, conspiraciones o interpretaciones extravagantes desligadas del evangelio.

Frente a ello, la hermenéutica cristocéntrica recupera a Cristo como clave interpretativa de toda la Escritura y de toda escatología.

Esa obsesión constante por calcular fechas, descifrar eventos mundiales o anticipar cronologías exactas ha producido una **espiritualidad escapista** que, en muchos casos, debilitó el compromiso cristiano con la sociedad y la cultura.

Cuando la escatología se convierte en evasión, la Iglesia abandona su responsabilidad histórica. Durante décadas, ciertos sectores cristianos se refugiaron en un aislamiento alimentado por la expectativa constante de un colapso inminente del mundo. En lugar de influir en la educación, la ciencia, la cultura o la justicia, muchos prefirieron encerrarse en círculos de temor apocalíptico y supervivencia espiritual.

Sin embargo, **el evangelio no llama a la retirada, sino a**

la presencia transformadora. Somos sal de la tierra y luz del mundo (Cf. Mateo 5:13-16). Una escatología sana no destruye la responsabilidad histórica del creyente; la fortalece. La esperanza cristiana no es una excusa para abandonar el mundo, sino el fundamento para servir dentro de él con fidelidad. El Reino de Dios ya ha sido inaugurado en Cristo y avanza en medio de la historia hasta su consumación final.

Por eso **nuestro auténtico llamado es a perseverar en la Palabra y rechazar el sensacionalismo**. La interpretación bíblica madura requiere constancia, humildad y permanencia en las Escrituras. El crecimiento espiritual no depende de fórmulas secretas ni de interpretaciones extravagantes, sino del contacto continuo con la Palabra de Dios.

Por ello, la verdadera hermenéutica cristiana rechaza tanto el misticismo especulativo como la Escatolocura dispensacionalista, y vuelve a colocar a Jesucristo en el centro de toda interpretación.

La escatología deja entonces de ser un terreno dominado por el miedo, la especulación y el entretenimiento religioso, para convertirse nuevamente en una proclamación de esperanza, fidelidad y perseverancia. Porque al final, la Iglesia es llamada a **permanecer firme en el evangelio, anunciando el señorío de Cristo en medio de la historia hasta la consumación definitiva de todas las cosas**.

Cuando Cristo deja de ser el centro

Uno de los problemas más serios del dispensacionalismo moderno, o al menos en su versión más popular, es que acaba desplazando a Cristo del centro. Se le mantiene presente, claro. Nadie lo niega abiertamente. El problema es otro: deja de ocupar el lugar absoluto que el Nuevo Testamento le da. **El foco empieza a moverse hacia Israel como nación**.

Entonces la historia bíblica ya no parece girar principalmente alrededor de la obra consumada de Cristo, sino alrededor de un futuro todavía pendiente: restauraciones nacionales, conflictos geopolíticos, reconstrucción del templo y cronogramas proféticos.

Y el resultado termina siendo extraño. Cristo vino, sí... pero pareciera que todavía falta lo verdaderamente importante. Cristo inauguró el Reino... pero aún no lo posee plenamente. Cristo venció... pero todavía sigue esperando su momento definitivo.

Y aunque muchos no lo perciban, esta manera de pensar tiene consecuencias enormes. Porque **cuando la obra de Cristo empieza a sentirse "incompleta", aunque sea de forma implícita, toda la estructura de la fe se resiente**. La cruz deja de ser el centro definitivo de la historia y pasa a convertirse en una etapa dentro de un plan más grande que, supuestamente, todavía no ha llegado a su desenlace real.

Al final, toda lectura de la Biblia responde a una pregunta básica: ¿Qué es lo que organiza toda la historia?

Y el Nuevo Testamento responde una y otra vez de manera contundente: Cristo.

No como un personaje importante más dentro del relato bíblico, sino como punto central. Las promesas, las figuras, los sacrificios, los pactos, las expectativas del Antiguo Testamento... todo encuentra sentido en él. Pablo lo resume de manera demoledora cuando dice que **todas las promesas de Dios encuentran su "sí" en Cristo**.

Jesús no solo cumple las Escrituras; las relee completamente alrededor de sí mismo (Cf. Lucas 24:27). Después de la resurrección, según Lucas 24, interpreta toda la historia bíblica como una historia que apuntaba hacia él. Y los apóstoles hacen exactamente lo mismo. Su mensaje no gira alrededor de una futura restauración política de Israel como centro del plan divino.

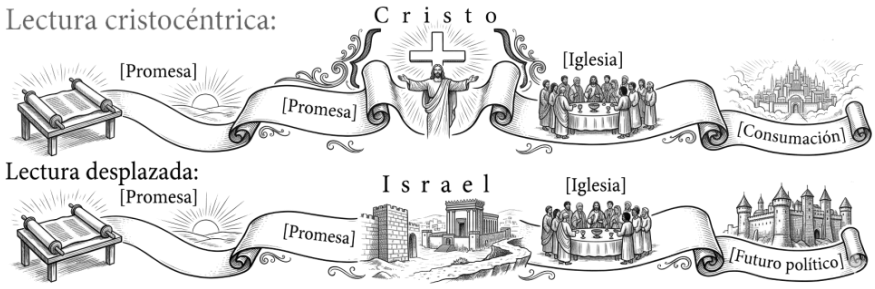
Gira alrededor de Cristo y de cómo las promesas alcanzan en él su cumplimiento y se extienden a todas las naciones (Cf. Hechos 13:32-39).

Además, textos como Efesios 2 golpean directamente la idea de dos pueblos separados. La insistencia apostólica es justamente la contraria: Cristo derriba la pared divisoria y forma un solo pueblo reconciliado.

Por eso recuperar la centralidad de Cristo no es un simple énfasis devocional. No es repetir "Jesús es el centro" como eslogan de conferencia cristiana. Es un principio hermenéutico. Es decidir desde dónde se lee toda la Biblia.

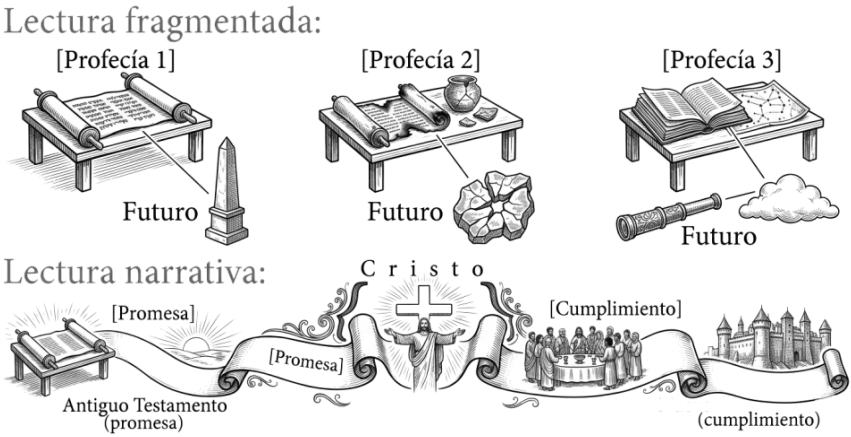
Porque al final, quien ocupa el centro determina el significado de todo lo demás: las promesas, las profecías, Israel, la Iglesia y la historia completa.

Imagen conceptual: Cambio de centro



Por eso el verdadero conflicto de fondo no es solamente escatológico. Es hermenéutico. La pregunta real es: ¿Cómo estamos leyendo la Biblia? ¿Como una colección de piezas sueltas… o como una historia unificada?

Imagen conceptual: Fragmentos o historia



Los autores del Nuevo Testamento hacen algo radical: leen todo el Antiguo Testamento no como un rompecabezas lleno de códigos secretos sobre el futuro. No como una colección de pistas geopolíticas. No como un manual de cronologías apocalípticas. Sino como una revelación progresiva cuyo sentido completo aparece en una persona.

La promesa reinterpretada: Abraham

Uno de los puntos más sensibles de toda esta temática aparece en la promesa hecha a Abraham. Durante siglos se asumió que esa promesa garantizaba un destino especial, exclusivo y permanente para la descendencia física de Israel.

Pero cuando llegamos al Nuevo Testamento, pasa algo que muchos prefieren no mirar demasiado de cerca: los apóstoles reinterpretan la promesa en Cristo.

La promesa no se amplía simplemente. Primero se concentra, como cuando Pablo (en Gálatas 3) hace una jugada hermenéutica que cambia todo el tablero diciendo que la promesa fue hecha a Abraham y a su "simiente". Y luego remata diciendo que la Escritura no habla de "simientes", en plural, sino de una sola

descendencia: Cristo.

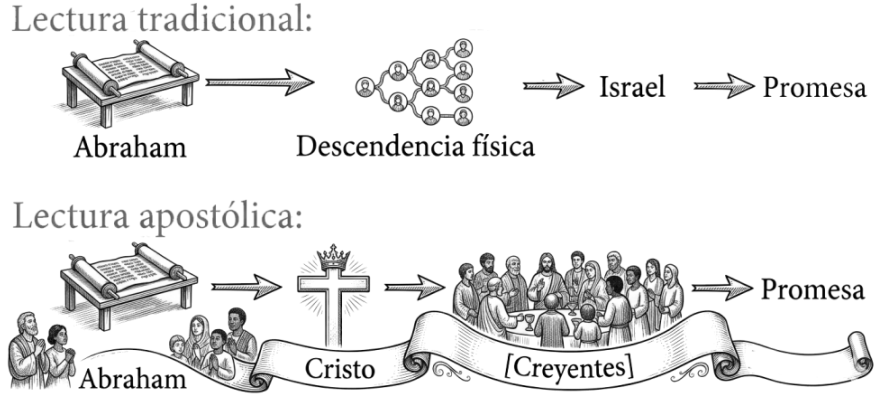
Eso es una verdadera bomba teológica, porque significa que la promesa encuentra su cumplimiento definitivo en una persona concreta. Y Cristo no es un heredero más dentro de la línea de Abraham, es el cumplimiento mismo de la promesa.

A partir de ahí todo cambia. Si la promesa converge en Cristo, entonces pertenecer al pueblo de la promesa ya no puede definirse simplemente por biología, como ya se ha afirmado reiteradamente. Ya no basta la genealogía **ni la sangre**.

Por eso Pablo puede decir algo impensable para muchas categorías religiosas tradicionales: **los verdaderos hijos de Abraham son los que tienen fe**. Esto es lo revolucionario.

Y todavía va más lejos: si perteneces a Cristo, entonces eres descendencia de Abraham y heredero de la promesa. **Eso no elimina a Israel, redefine radicalmente qué significa pertenecer al pueblo de Dios**.

En Romanos 4, además, Abraham aparece como padre tanto de judíos como de gentiles creyentes. La promesa se expande a todas las naciones sin perder sus raíces originales. Y aquí está lo decisivo: el Nuevo Testamento no presenta esto como una negación del Antiguo Testamento. Lo presenta como su cumplimiento verdadero.



La diferencia entre ambos enfoques es enorme. En uno, la pertenencia depende de la biología. En el otro, depende de la fe.

En uno, la herencia llega por nacimiento. En el otro, llega por unión con Cristo.

El caso de Pablo: La hermenéutica escatológica paulina y su centro en Cristo

En estos últimos dos años estudiando y repasando la vida de Pablo y sus cartas en el SEAN como tutor junto con otros hermanos de mi iglesia local, encuentro bien interesante la experiencia de Pablo en el camino a Damasco y cómo transformó completamente su manera de comprender la historia, la Ley y la persona de Jesús (Cf. Hechos 9:1-6). A partir de entonces, toda su teología quedó organizada alrededor de Cristo resucitado. La escatología dejó de ser para él una especulación acerca del futuro y pasó a convertirse en el marco desde el cual interpretar la obra redentora de Dios.

Pablo no interpreta las profecías como un calendario de acontecimientos sensacionalistas, pues **su interés es profundamente pastoral: mostrar que el Reino inaugurado por Cristo ya ha comenzado, aunque todavía espera su consumación definitiva**.

La enseñanza escatológica de Pablo en 1 Corintios surge como respuesta a problemas concretos dentro de la iglesia de Corinto. Algunos creyentes habían desarrollado una espiritualidad exagerada, considerándose “perfectos” o plenamente realizados espiritualmente. Como consecuencia, comenzaron a minimizar la importancia de la resurrección futura y de la dimensión corporal de la redención (Cf. 1 Corintios 15:12).

Frente a ello, Pablo insiste en que la resurrección de Cristo no

elimina la esperanza futura, sino que precisamente la garantiza. Cristo resucitó como "primicias", es decir, como el inicio de una cosecha mayor que alcanzará finalmente a todo el pueblo de Dios (Cf. 1 Corintios 15:20-23).

La victoria definitiva aún no ha llegado plenamente. La muerte continúa presente en el mundo, aunque ya ha sido derrotada en principio mediante la resurrección del Mesías.

El argumento de Pablo gira en torno al contraste entre Adán y Cristo, como ya mencionamos anteriormente. En Adán vino la muerte; en Cristo llega la vida (Cf. 1 Corintios 15:21-22). La resurrección del Señor inaugura una nueva humanidad y marca el comienzo de la restauración definitiva de la creación.

El apóstol establece además un orden redentor: Cristo resucita primero, después resucitan los que pertenecen a Cristo y finalmente llega la consumación del Reino (Cf. 1 Corintios 15:23-24). El propósito de Pablo no es construir un esquema cronológico complejo ni satisfacer curiosidades proféticas. Su objetivo es afirmar la certeza de la victoria de Dios sobre la muerte y recordar que toda la historia se dirige hacia el señorío universal de Cristo. En este pasaje Pablo utiliza un lenguaje profundamente apocalíptico: poderes, autoridades, enemigos sometidos y destrucción de la muerte (Cf. 1 Corintios 15:24-28). Sin embargo, estas imágenes deben entenderse dentro de su naturaleza simbólica y teológica.

Pablo afirma que Cristo reina actualmente hasta que todos sus enemigos sean puestos bajo sus pies (Cf. 1 Corintios 15:25; Salmo 110:1). El Reino, por tanto, no pertenece únicamente al futuro; ya ha sido inaugurado mediante la exaltación del Mesías.

Sin embargo, la consumación todavía espera su cumplimiento final. El último enemigo en ser destruido será la muerte misma (Cf. 1 Corintios 15:26). La esperanza cristiana no consiste en escapar del mundo, sino en la certeza de que toda la creación será

finalmente sometida al gobierno perfecto de Dios, "para que Dios sea todo en todos" (Cf. 1 Corintios 15:28).

La escatología paulina nunca promueve evasión ni obsesión profética[7]. Su propósito es fortalecer la perseverancia, la fidelidad y la esperanza de la Iglesia. La resurrección futura impulsa al creyente a permanecer firme y constante en la obra del Señor (Cf. 1 Corintios 15:58).

NOTAS

1. José M. Martínez, *Hermenéutica bíblica* (Terrassa: CLIE, 1984).
2. Edmund P. Clowney, *Predicar a Cristo en toda la Escritura* (Barcelona: Andamio, 2003).
3. Patrick Fairbairn, *The Typology of Scripture* (Grand Rapids: Kregel Classics, 1989).
4. N. T. Wright, *Jesús y la victoria de Dios* (Estella: Verbo Divino, 2015).
5. G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).
6. Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989).
7. George Eldon Ladd, *Teología del Nuevo Testamento* (Viladecavalls: CLIE, 2002).

10 DESMONTANDO EL ESPECTÁCULO

Las setenta semanas, la bestia y el anticristo

Continuando la temática del capítulo anterior y esta serie de principios hermenéuticos que buscan devolver la lectura bíblica a su propio contexto histórico, lingüístico y literario, vamos a abordar dos ámbitos especialmente sensibles: por un lado, la interpretación de la profecía escatológica de **las setenta semanas de Daniel**, frecuentemente sometida a lecturas fragmentadas o futuristas que la desconectan de su cumplimiento histórico; y por otro, el tratamiento de símbolos apocalípticos como el número de la bestia o las figuras de **Gog y Magog**, que con frecuencia han sido trasladados a escenarios contemporáneos sin base filológica ni histórica suficiente.

Ambos casos ponen de relieve un mismo problema de fondo: la tendencia a leer el texto bíblico desde presupuestos ajenos a su mundo original, **sustituyendo la exégesis por la especulación**. Frente a ello, estos principios insisten en la

necesidad de volver a la historia, al lenguaje y a la lógica interna de la Escritura como marco imprescindible para una interpretación responsable.

La semana setenta y el arte de forzar la Biblia

Vamos a poner otro ejemplo, porque este caso es especialmente revelador: la profecía de las setenta semanas de Daniel 9:1-27, que es el verdadero becerro de oro del sistema dispensacional.

Desde mediados del siglo XIX empezó a difundirse una interpretación según la cual las primeras sesenta y nueve semanas ya se habrían cumplido, pero **la número setenta** habría quedado "en pausa", **suspendida en algún punto indefinido del futuro**[1].

Según esa idea, después de cumplirse las sesenta y nueve semanas, el llamado "reloj profético" (que por lo visto se averió) se habría detenido durante casi dos mil años. Y en esa última semana futura se metería de todo: el arrebatamiento pretribulacional, un anticristo político, un pacto con Israel, la gran tribulación, la conversión nacional de los judíos y la segunda venida de Cristo.

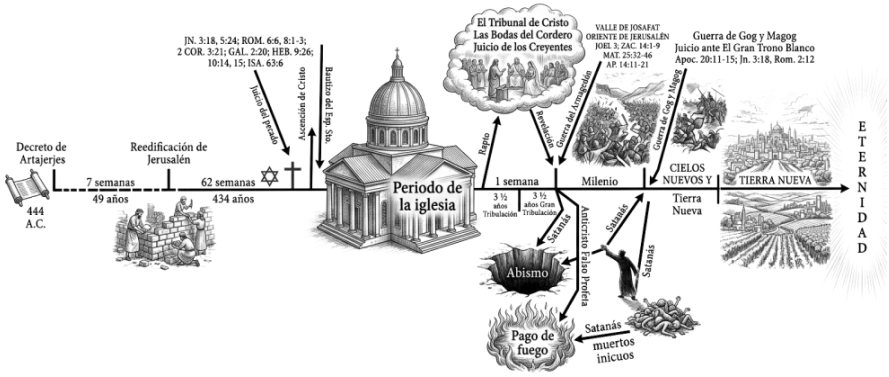
Pero cualquiera que lea Daniel 9 sin llegar al texto con un sistema ya armado encima difícilmente encontrará ahí semejante esquema. Porque el pasaje no habla de nada de eso. Lo que ocurre parece ser mucho más simple: **primero se construye una teoría, y luego se obliga al texto a encajar en ella**.

Además, hay problemas serios (históricos y bíblicos) que hacen muy difícil sostener la idea de una semana setenta "congelada" durante milenios.

Para empezar, no hay evidencia en toda la Escritura una sola profecía que funcione así. No hay casos donde una secuencia

profética avance, se detenga durante siglos y luego continúe como si nada hubiera pasado. Esa manera de leer el texto es completamente ajena a la narrativa bíblica.

La semana setenta según el dispensacionalismo clásico futurista:



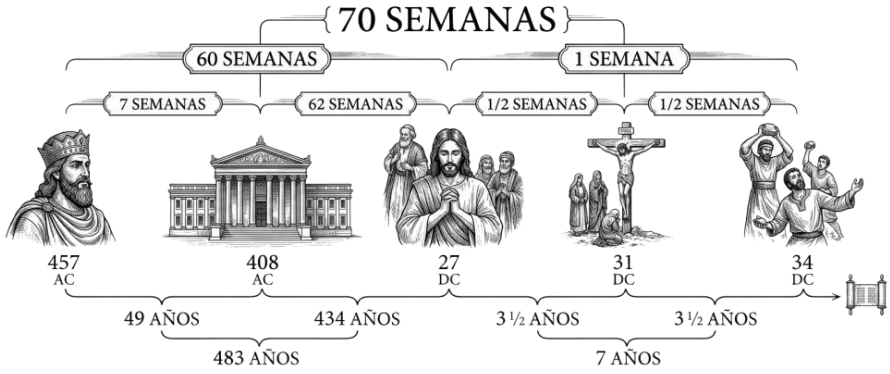
Y luego está la historia, que tampoco ayuda a esa interpretación. Si uno revisa a los intérpretes cristianos anteriores al siglo XIX, encuentra algo bastante claro: prácticamente todos entendían que la profecía de las setenta semanas se había cumplido en el siglo I[2]. Entre ellos, Martín Lutero y Juan Calvino. Y no porque compartieran una moda teológica, sino porque los datos históricos encajan de forma bastante directa.

La profecía comienza con la orden de reconstruir Jerusalén, mencionada en Esdras 7. Ese decreto corresponde al séptimo año de Artajerjes, es decir, al 457 a.C. Desde ahí se cuentan sesenta y nueve semanas proféticas: 483 años. **El resultado lleva aproximadamente al año 26 d.C.**

¿Y qué ocurre entonces? Lucas sitúa el inicio del ministerio público de Jesús en el año quince del reinado de Tiberio. **Es precisamente ahí donde aparece el Mesías**. La coincidencia es demasiado exacta como para despacharla como casualidad.

¿Y la semana setenta? ¿Quedó perdida en algún limbo

profético esperando tiempos modernos? No. El propio texto de Daniel dice que, en esa semana, el Mesías sería quitado. Y eso ocurrió a la mitad de la semana, alrededor del año 30 d.C., con la crucifixión de Jesús.



La secuencia sigue avanzando sin interrupciones artificiales: después de la muerte del Mesías vendría **la destrucción de Jerusalén y del templo. Y eso fue exactamente lo que pasó en el año 70.**

Los Evangelios lo anuncian. Flavio Josefo lo relata con detalle. **El templo fue destruido y jamás volvió a levantarse**. Así que no estamos ante una profecía pendiente, sino ante una profecía cumplida.

La semana sesenta y nueve culmina con la manifestación del Mesías. La semana setenta incluye su muerte en la mitad del período. El texto tiene continuidad. No necesita pausas invisibles ni saltos de dos mil años para funcionar.

Y esto se vuelve todavía más interesante cuando se recuerda que la Biblia contiene muy pocas referencias cronológicas tan precisas sobre la llegada del Mesías.

Una aparece en Génesis 49:10, cuando Jacob dice que el cetro

no será quitado de Judá hasta que venga Siloh, entendido históricamente —incluso dentro de sectores del judaísmo— como una referencia mesiánica.

La única vez en que el poder dejó realmente de estar en manos judías fue bajo Herodes, que ni siquiera era judío de linaje, sino idumeo. Y es precisamente en ese período cuando nace Jesús. No hay otro momento histórico donde coincidan ambas cosas.

La otra referencia es justamente la profecía de las setenta semanas, que no solo apunta al tiempo de la aparición del Mesías, sino también al momento de su muerte.

Al final de la semana sesenta y nueve aparece el Mesías. A mitad de la setenta es ejecutado. Tres años y medio después del inicio de su ministerio, Jesús muere en Jerusalén.

Por eso resulta extraño ver a tantos intentando relacionar noticias actuales o conflictos modernos con una supuesta "semana setenta futura", cuando el texto parece apuntar, más bien, a la precisión con la que se anunció la venida de Cristo. La profecía no solo marcaba cuándo aparecería el Mesías, sino también que moriría violentamente, "no por sí mismo".

Y durante siglos, los intérpretes cristianos entendieron así el pasaje. Incluso Lutero, en sus últimos escritos, insistía en que el rechazo judío de Jesús ignoraba un problema cronológico difícil de esquivar. En este caso, la historia y las fechas hablan demasiado claro.

Y ya que hablamos de interpretaciones forzadas, hay otra bastante popular que tampoco resiste demasiado análisis: **identificar a Gog y Magog con Rusia**.

Eso sencillamente no se sostiene. Los textos bíblicos ubican a Gog y Magog en regiones de Asia Menor, no en territorio ruso. Y cuando algunos intentan decir que "Ros", "Mesec" y "Tubal" significan Rusia, Moscú y Tobolsk, lo que hacen es ignorar tanto la filología como la geografía histórica.

"Ros" en hebreo significa "cabeza" o "príncipe", no el nombre de una nación. Y Mesec y Tubal eran pueblos conocidos de Anatolia.

Nada de esto es información secreta ni descubrimientos recientes. Son datos básicos para cualquiera que haya estudiado mínimamente el mundo antiguo. El problema aparece cuando se deja de lado la historia y se empieza a leer la Biblia con el periódico en una mano y la imaginación en la otra[3].

Al final, la conclusión cae por su propio peso: cuando se ignora la historia, la interpretación termina siendo arbitraria. Pero cuando la historia se toma en serio, la Escritura recupera coherencia, profundidad y fuerza.

El 666, Nerón y la obsesión moderna por inventar monstruos

Y ahora, permíteme abordar una nueva polémica —quizá una de las más persistentes en el imaginario popular—: el 666 no tiene absolutamente nada que ver con aquello que con tanta ligereza se afirma en ciertos círculos. Es más, conviene decirlo claramente: no solo no guarda relación con esas interpretaciones en términos bíblicos, sino que revela, además, una ignorancia histórica de tal calibre que, si esto se presentara en un aula, difícilmente podría merecer otra calificación que un rotundo suspenso.

Vamos al asunto. Nosotros utilizamos hoy un sistema de numeración que no es, en modo alguno, el que aparece en la Biblia ni el que empleaban las culturas antiguas. Nuestro sistema (al que llamamos arábigo porque nos llegó a través de los árabes, aunque en realidad es de origen indio) se basa en un principio posicional: cada cifra tiene un valor distinto según el lugar que ocupa.

Así, en el número 666, los tres seises no significan lo mismo: el primero representa 600, el segundo 60 y el tercero 6. Es el mismo signo, sí, pero su valor depende de su posición. Lo sabemos bien: un cero a la derecha de un uno multiplica su valor (10, 100, 1000…), mientras que a la izquierda no vale absolutamente nada. Como dice con ironía el castellano popular, "vale menos que un cero a la izquierda".

Este es nuestro sistema actual. Pero **no era el sistema del mundo bíblico**. Y cuando alguien, ignorando esto, se acerca al texto del Apocalipsis y se encuentra con el número de la bestia, comete el error de interpretarlo como si estuviera escrito en cifras modernas. De ahí nacen ocurrencias que, aunque a veces se presentan con solemnidad, no dejan de ser meros ejercicios de imaginación.

Así, en algún momento alguien decidió que el 666 debía ser "WWW", es decir, internet. El razonamiento —si se le puede llamar así— consistía en identificar la letra "W" con el número seis. Por tanto, WWW sería 666. Y de ahí se concluía que la bestia operaría a través de internet. No es una invención hipotética: se ha escrito y difundido con total seriedad.

Antes de esa interpretación, hubo otra igualmente popular: **el 666 sería el código de barras**. Durante años —especialmente en ciertos ambientes— se afirmaba que las marcas que aparecen en los códigos correspondían al número de la bestia. Fue, durante un tiempo, la "explicación de moda", lo recuerdo bien en mi adolescencia. Hoy ha perdido fuerza frente a otros avances tecnológicos (ahora todo los focos de la Escatolocura apuntan a la IA, y probablemente en un futuro mutará a otra cosa), pero ilustra bien el tipo de aproximaciones que surgen cuando se desconoce el trasfondo histórico y textual.

Sin embargo, todo este edificio interpretativo se derrumba en cuanto se atiende al dato fundamental: el libro del Apocalipsis no

escribe “666” como lo hacemos nosotros. Lo escribe en palabras: “seiscientos sesenta y seis” (Cf. Apocalipsis 13:18). Y más aún, en el texto griego aparece como χξς (chi-xi-stigma).

¿Por qué? Porque tanto en el mundo judío como en el griego y el romano no existía un sistema numérico independiente como el nuestro. Las letras eran, al mismo tiempo, números. Cada letra tenía un valor numérico asignado. Esto no es extraño si recordamos que incluso hoy, en ciertos contextos, seguimos utilizando sistemas similares: los números romanos, por ejemplo.

Cuando vemos “Felipe VI” o “Carlos III”, entendemos que no se trata de letras sin más, sino de valores numéricos. Pero quien desconoce este sistema puede caer fácilmente en la confusión. Del mismo modo, quien no entiende que χξς es una cifra construida a partir de letras con valor numérico, termina proyectando sobre el texto ideas completamente ajenas a su contexto original.

Así se llegó también a identificar el 666 con nombres propios. En cierto momento se afirmó que correspondía a Ronald Reagan, porque cada uno de sus nombres tenía seis letras. El argumento, aunque ingenioso en apariencia, no tiene ninguna base en el texto bíblico ni en el sistema de numeración antiguo.

El problema de fondo es claro: se está leyendo un texto del siglo I como si hubiera sido escrito con categorías del mundo contemporáneo. Se ignora el contexto lingüístico, cultural e histórico, y en su lugar se introducen asociaciones arbitrarias que responden más a la imaginación que al rigor.

Pero el texto no invita a ese tipo de juegos. Muy al contrario, afirma: *“Aquí hay sabiduría”* (Cf. Apocalipsis 13:18). Es decir, exige comprensión, discernimiento, conocimiento del contexto. **El número 666 no es un acertijo para alimentar teorías extravagantes, sino una referencia concreta[4] que, en su momento, podía ser entendida por aquellos a quienes iba dirigida la revelación**.

Por tanto, cualquier intento de identificar el 666 con internet, con códigos de barras, con líderes políticos contemporáneos o con cualquier otro elemento moderno no solo es erróneo, sino que revela una profunda desconexión con la realidad histórica del texto. Es, en el mejor de los casos, una lectura ingenua; en el peor, una distorsión que conduce a interpretaciones completamente disparatadas.

El 666, en efecto, significa algo —y algo muy preciso—, pero ese significado no se alcanza mediante ocurrencias ni asociaciones superficiales. Se alcanza, como en todo ejercicio hermenéutico serio, mediante el conocimiento del lenguaje, de la historia y del contexto en el que fue escrito el texto sagrado.

La bestia y el eco de un nombre

En la forma final del libro del Apocalipsis, la figura de la bestia no aparece suspendida en un vacío simbólico, sino profundamente arraigada en la historia. Su rostro, aunque envuelto en imágenes, comienza a delinearse con sorprendente nitidez: el de **Nerón**.

La herida mortal que recibe en la cabeza no es un detalle abstracto. Encuentra su correspondencia en un hecho concreto: la muerte del emperador en el año 68 d. C., cuando, acorralado por conspiraciones y abandonado por su propio poder, decidió quitarse la vida. Sin embargo, su final no trajo silencio, sino rumor. Apenas un año después, en el 69 d. C., comenzaron a circular historias inquietantes: Nerón no había muerto, decían algunos, sino que había huido al oriente y preparaba su regreso. La imaginación popular lo devolvía a la vida.

Ese eco persistió. Nuevas versiones del mismo rumor surgieron en las décadas siguientes, en los años 80 y 88 d. C., vinculando su esperado retorno con las fuerzas del temido

imperio parto. Así, la herida sanada de la bestia, su aparente resurrección, deja de ser una imagen enigmática para convertirse en el reflejo de **un temor colectivo que recorrió el mundo romano**.

Pero el Apocalipsis no se detiene en la imagen. Introduce otro elemento, más sutil y a la vez más preciso: **el número de la bestia**. No es un número cualquiera, sino "el número de su nombre". Y aquí el texto invita a un ejercicio de interpretación que era familiar en el mundo antiguo: **la gematría**, el arte de traducir letras en números.

En este sistema y tal como se apunto en el apartado anterior, las letras hebreas poseen valor numérico. Al escribir "Nerón César" en caracteres hebreos y asignar a cada letra su valor correspondiente —N (50), R (200), W (6), N (50), Q (100), S (60), R (200)— el resultado no es otro que 666. El número deja de ser un enigma abstracto y se convierte en una firma cifrada.

Esta forma de escribir el nombre no es una reconstrucción tardía. Ha sido confirmada por un documento arameo hallado en Murabba'at, fechado en tiempos del propio Nerón, que conserva precisamente esa grafía. Esto sugiere que quienes primero leyeron el Apocalipsis —aunque el texto nos haya llegado en griego— se movían en un mundo donde el hebreo y el arameo seguían siendo lenguas vivas para la interpretación simbólica.

La identificación de la bestia con Nerón, lejos de ser una ocurrencia moderna, ha sido reconocida durante generaciones de estudiosos[5]. Mucho antes de que los hallazgos arqueológicos confirmaran la ortografía del nombre, ya se intuía que el enigma del 666 apuntaba en esa dirección.

Sin embargo, el propio texto guarda otra capa de complejidad. **Algunas tradiciones antiguas del Apocalipsis registran el número no como 666, sino como 616**. Este detalle, lejos de debilitar la interpretación, la enriquece. Si el nombre se

translitera desde su forma latina —"Nero Caesar"— y se omite la "n" final presente en la forma griega, el valor numérico disminuye en cincuenta, dando precisamente 616. **Dos números, dos lenguas, un mismo nombre oculto bajo el símbolo**.

Así, la bestia no es solo una figura del futuro indefinido, sino una presencia que ya había dejado su huella en la memoria de quienes leyeron por primera vez estas visiones. No es únicamente un arquetipo del mal, sino también un reflejo histórico de poder, persecución y miedo.

La interpretación que vincula a la bestia con Nerón ha sido explorada con profundidad por Margaret Barker, cuya obra se ha centrado en desentrañar las raíces más antiguas del pensamiento cristiano. Formada en la Universidad de Cambridge y reconocida por su contribución a los estudios bíblicos, Barker ha desarrollado un enfoque conocido como la Teología del Templo, desde el cual relee textos como el Apocalipsis no como enigmas aislados, sino como expresiones profundamente conectadas con su contexto histórico y litúrgico.

En esta lectura, la bestia deja de ser una sombra distante y se convierte en un símbolo encarnado en la historia, donde la teología y la memoria se entrelazan para revelar que, a veces, los números no solo cuentan: también nombran.

El propio texto del Apocalipsis invita a este ejercicio:

> *"el que tiene entendimiento, calcule el número de la bestia... porque es número de hombre"* (Cf. Apocalipsis 13:18).

La exhortación no apunta a una audiencia lejana, sino a quienes recibieron el escrito por primera vez. Si debían calcularlo, es porque podían hacerlo. Y si podían hacerlo, es porque el resultado estaba al alcance de su mundo, no del nuestro.

El Apocalipsis, aunque redactado en griego, respira un

pensamiento hebreo. Su autor escribe en una lengua, pero piensa en otra. Su imaginario, sus símbolos y sus estructuras remiten constantemente al Antiguo Testamento. En este contexto, no resulta sorprendente que la clave del número de la bestia deba buscarse en el ámbito hebraico.

Cuando el nombre "Nerón César" se translitera al hebreo —como lo haría naturalmente un judío del siglo I— adopta la forma *nrwn qsr*. El hebreo, al no representar vocales, condensa el nombre en consonantes. Pero es precisamente ahí donde el enigma se resuelve: cada una de esas letras posee un valor numérico. Sumadas, producen el resultado esperado: 666.

No se trata de una construcción artificial. Esta forma del nombre ha sido confirmada por evidencias arqueológicas y por tradiciones lingüísticas antiguas. Para un lector judío del primer siglo, familiarizado con este sistema, la identificación habría sido casi inmediata.

Ya sea 666 o 616, el número no apunta a una abstracción futura, sino a **un hombre concreto en la historia**. **Nerón no es simplemente una figura del pasado; es el arquetipo de un poder que se levanta contra Dios y su pueblo**, y cuya memoria quedó grabada con tal intensidad que fue codificada en el lenguaje mismo de la revelación.

La cifra, entonces, no solo cuenta. Señala y nombra. Y, para quienes tenían oídos para oír y entendimiento para calcular, revelaba que **la bestia ya había mostrado su rostro**.

La marca y el mercado: el peso de un nombre en la vida cotidiana

Juan continúa su descripción con una afirmación que desciende del símbolo a la vida concreta:

"nadie puede comprar ni vender, a menos que tenga la marca, es decir, el nombre de la bestia o el número de su nombre" (Cf. Apocalipsis 13:17).

La escena no pertenece a un mundo abstracto ni lejano. Remite a la experiencia diaria de las ciudades del Asia Menor, donde la economía, la política y la religión se entrelazaban de manera inseparable. Las monedas que circulaban en los mercados llevaban la imagen del emperador, frecuentemente adornada con títulos divinos. No eran simples instrumentos de intercambio: eran pequeñas proclamaciones de lealtad.

Para quienes sostenían una fe monoteísta estricta —judíos y cristianos por igual— el uso de tales monedas no era un acto neutral. En ellas veían no solo una efigie, sino una pretensión: **la divinización del poder humano**. Así, lo que para muchos era una transacción ordinaria, para otros se convertía en un dilema de conciencia. **La "marca", en este sentido, no necesita ser imaginada como un signo místico oculto, sino como una realidad visible y cotidiana: la participación en un sistema que exigía, de forma implícita o explícita, reconocimiento y sumisión**.

En el versículo siguiente, el texto vuelve sobre el enigma, como si invitara al lector a detenerse y mirar con mayor atención:

"Aquí hay sabiduría: el que tiene entendimiento, calcule el número de la bestia... y su número es seiscientos sesenta y seis" (Cf. Apocalipsis 13:18).

La clave, una vez más, no reside en un conocimiento esotérico reservado a unos pocos iniciados, sino en la comprensión de un lenguaje compartido. El paso de letras a números no era un artificio extraño, sino una práctica conocida.

Así, cualquier nombre podía ser "calculado". Pero aquí emerge la verdadera dificultad. No es complejo sumar los valores de un nombre; lo difícil es el camino inverso: partir de un número y descubrir qué nombre se oculta tras él. Una misma cifra puede corresponder a múltiples combinaciones. Por eso, la "sabiduría" de la que habla el texto no es meramente técnica, sino interpretativa. Exige discernimiento, contexto y memoria.

En este punto, dos líneas de evidencia convergen con notable fuerza. Por un lado, las descripciones de la bestia evocan persistentemente la figura de un emperador cuya muerte no logró borrar su sombra: el Nerón de las leyendas, el que habría de volver, el *Nero Redivivus* que habitaba en la imaginación popular. Por otro, la variación textual entre 666 y 616 encuentra una explicación natural en las distintas formas de escribir su nombre.

De este modo, la "marca" deja de ser un símbolo distante para convertirse en una realidad vivida: **la presión de un sistema que regula la vida económica y social**, y que, en última instancia, exige una forma de lealtad. El número, por su parte, deja de ser un misterio indescifrable y se revela como lo que siempre fue: un nombre velado, esperando ser reconocido por aquellos que supieran mirar más allá de la superficie.

En ese cruce entre símbolo e historia, **el Apocalipsis no habla únicamente del fin, sino del presente de quienes lo leyeron por primera vez**: un mundo donde comprar y vender podía implicar mucho más que intercambiar bienes, y donde incluso una cifra podía convertirse en testimonio.

El Apocalipsis no habla únicamente del fin, sino del presente de quienes lo leyeron por primera vez.

La marca invisible: lealtad, identidad y pertenencia

El texto de Apocalipsis insiste:

> *"a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les hace recibir una marca en la mano derecha o en la frente"* (Cf. Apocalipsis 13:16–17).

La universalidad de la escena no deja margen para la neutralidad. Nadie queda fuera. Todos son confrontados con una exigencia que no es meramente externa, sino profundamente identitaria.

En el mundo antiguo, las marcas no eran desconocidas. Los esclavos podían ser señalados como propiedad de sus amos; los soldados, identificados por su lealtad; los devotos, consagrados a sus dioses mediante signos visibles en el cuerpo. La marca, por tanto, no era un misterio: era pertenencia hecha visible.

Pero en la visión de Juan, el lenguaje se eleva. **La marca deja de ser una señal física para convertirse en una realidad simbólica** que revela algo más profundo: la relación del individuo con el poder que gobierna su vida. Quienes adoran a la bestia son presentados como su propiedad, sus seguidores fieles, aquellos que han alineado su identidad con ella.

Aquí, la marca no actúa como un dispositivo material, sino como una metáfora del control. Es la forma en que el sistema —político, económico y religioso— regula la lealtad de las personas. No recibirla implica quedar fuera: "nadie puede comprar ni vender". La exclusión no es solo espiritual; es social, económica, cotidiana. El mercado se convierte en un espacio de prueba.

El término griego *charagma*, utilizado para "marca", refuerza

esta imagen. Era empleado para describir el sello imperial en documentos oficiales o la efigie del emperador en las monedas. Cada transacción llevaba implícita una afirmación: el reconocimiento del orden establecido. Así, la marca en Apocalipsis evoca ese "sello de aprobación" que el poder concede únicamente a quienes se someten a sus demandas, incluidas las de carácter religioso.

Sin embargo, esta marca no aparece aislada. Se presenta como una parodia. Frente a ella se alza otra realidad: el sello de Dios sobre su pueblo. *"No dañéis... hasta que hayamos sellado... en sus frentes"* (Cf. Apocalipsis 7:3), y más adelante: *"tenían el nombre de él y el de su Padre escrito en la frente"* (Cf. Apocalipsis 14:1). Dos marcas, dos pertenencias, dos lealtades irreconciliables.

Ambas son invisibles. Ambas son espirituales. Y ambas definen el destino de quienes las portan.

La marca de la bestia, al igual que el sello divino, no necesita ser vista para ser real. Es **la expresión de una identidad interior que se manifiesta en la vida exterior**. La "frente" representa la mente, la convicción, el compromiso ideológico; la "mano", la acción, la conducta, la práctica cotidiana. Lo que se cree y lo que se hace quedan unidos bajo una misma lealtad.

Este paralelismo no es accidental. Remite a una tradición mucho más antigua. En el Antiguo Testamento, Dios ordena a su pueblo que su ley sea *"como señal en tu mano y como recordatorio en tu frente"* (Cf. Éxodo 13:9). No se trata de una marca literal, sino de **una forma de expresar fidelidad total: pensamiento y acción orientados hacia Dios**.

Apocalipsis retoma este lenguaje y lo invierte. **La bestia imita lo que pertenece a Dios, pero lo distorsiona**. Su marca no es otra cosa que una contra-señal, una declaración de lealtad alternativa, una apropiación del lenguaje del pacto para

fines opuestos.

Incluso la propia bestia está caracterizada por este uso simbólico del lenguaje. Se dice que lleva en su cabeza "nombres blasfemos" (Cf. Apocalipsis 13:1), no como inscripciones visibles, sino como expresión de sus pretensiones: autoridad divina, soberanía absoluta, poder incuestionable. Del mismo modo, quienes llevan su nombre no lo hacen como un tatuaje literal, sino como una confesión vivida.

Así, la marca revela algo más profundo que un signo externo: muestra a quién pertenece el corazón.

Los creyentes, sellados por el nombre de Dios, participan de su presencia y de su protección. Pueden sufrir, pueden ser excluidos, incluso pueden morir; pero su destino no está determinado por el sistema que los margina, sino por el Dios que los reclama como suyos. Los otros, en cambio, pueden gozar de aceptación y prosperidad temporal, pero su lealtad los vincula a un poder cuyo final es la ruina.

En última instancia, **la marca no trata de tecnología, sino de teología**[6]. No de un objeto, sino de una identidad. No de un símbolo externo, sino de una realidad interior que se manifiesta en cada decisión.

Y en medio de esa tensión, el lector del Apocalipsis no es un espectador distante, sino un participante. Porque la pregunta que atraviesa el texto sigue siendo la misma: ¿A quién pertenece tu nombre?

¿Quién detiene al "hombre de pecado" en 2 Tesalonicenses 2?

En Segunda Epístola a los Tesalonicenses 2:1–8 se plantea una cuestión de notable interés: ¿Qué es aquello que detiene al llamado "hombre de pecado"? Algunos han sostenido que se trata

de la Iglesia, y que, por tanto, una vez retirada esta, dicho personaje aparecería plenamente en escena. Es en este contexto donde surge el término ***katejón***, es decir, aquello que retiene o frena.

Ahora bien, conviene observar varios aspectos de suma relevancia. En primer lugar, el "hombre de pecado" no puede ser un dictador que habría de surgir dos mil años después, sencillamente porque **el propio texto indica que ya estaba presente en tiempos del apóstol Pablo** (Cf. 2 Tesalonicenses 2:7). Esto no es una interpretación posterior, sino una afirmación explícita del texto. Si ya existía en el siglo primero, difícilmente puede identificarse con una figura exclusivamente futura, separada por veinte siglos. A menos, claro está, que se recurra a hipótesis extravagantes —como si hubiera sido "preservado" a lo largo del tiempo para manifestarse después—, lo cual no parece sostenerse seriamente.

En consecuencia, el punto de partida es claro: **el "hombre de pecado" es una realidad ya operante en el siglo primero**.

En segundo lugar, el texto afirma que **existe algo que impide su manifestación plena**. Y aquí surge una cuestión crucial: ese elemento que detiene no puede ser ni el pueblo de Dios ni el Espíritu Santo, como algunos planteamientos dispensacionalistas han sugerido. Porque, si el Espíritu Santo fuera retirado de la tierra, ¿Cómo se explicaría entonces la predicación del Evangelio durante el período de la gran tribulación? Tal escenario carecería de precedentes en toda la historia de la salvación, en la cual la obra del Espíritu es indispensable para la proclamación eficaz del mensaje (Cf. Juan 16:8).

Históricamente, **la interpretación más extendida del *katejón* ha sido su identificación con el Imperio Romano**[7]. Es decir, el poder político y estructural de Roma

habría actuado como un freno que impedía que el "hombre de pecado" se manifestara en toda su plenitud, aun cuando su actividad ya estaba en marcha en el siglo primero.

La siguiente cuestión, entonces, resulta inevitable: ¿Quién es ese "hombre de pecado"? **Figuras como Martín Lutero o Juan Calvino —y antes que ellos otros como Wycliffe— identificaron esta figura con el papado**. El propio Nuevo Testamento señala que **la apostasía** no es un fenómeno exclusivamente futuro, sino **una realidad ya presente en los orígenes de la Iglesia**. Así, en Hechos de los Apóstoles 20:29–30, Pablo advierte a los ancianos de Éfeso que de entre ellos mismos surgirán hombres que pervertirán la verdad.

Desde esta perspectiva, resulta significativo que, tras la desaparición del Imperio Romano, el papado emergiera con gran fuerza, estableciéndose precisamente en la antigua capital imperial y desarrollándose como una estructura de enorme poder. En esa línea interpretativa, su destino final estaría ligado a la acción de la palabra de Cristo, que, según el texto, destruirá al inicuo con el aliento de su boca (Cf. 2 Tesalonicenses 2:8). Esta expresión, lejos de describir un acto físico literal, remite al poder de la palabra divina.

En términos más amplios, podría afirmarse que **el "misterio de iniquidad" alude a una corrupción progresiva, ya en gestación en el siglo primero**. No se trata de una realidad repentina y futura, sino de un proceso histórico. Y en este sentido, la identificación con determinadas estructuras eclesiales ha sido defendida por diversos intérpretes a lo largo de la historia.

Esta comprensión se ve reforzada por los escritos joánicos. En la Primera Epístola de Juan, el único lugar donde aparece explícitamente el término "anticristo", se afirma que este ya está en el mundo (Cf. 1 Juan 2:18). Más aún, se define al anticristo no como una figura política futura concreta, sino como todo aquel

que niega que Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios (Cf. 1 Juan 2:22). No hay en estos textos referencia alguna a un gobernante que firme pactos o reconstruya templos; más bien se describe **una realidad espiritual caracterizada por la oposición a Cristo y la distorsión de la verdad**.

Así pues, el "hombre de pecado" —o "hombre de iniquidad", según las traducciones— aparece como **una realidad ya presente en el siglo primero**, cuya manifestación plena estaba contenida por un poder identificable históricamente, y cuya acción se desarrolla mediante engaños, prodigios falsos y distorsiones doctrinales (Cf. 2 Tesalonicenses 2:9).

Esta interpretación no surge de especulaciones tardías ni de visiones modernas, sino que refleja, en gran medida, la comprensión de los primeros cristianos, quienes identificaban el *katejón* con el Imperio Romano. No se trata, por tanto, de una construcción reciente, como ocurre con algunas formulaciones escatológicas del siglo XIX, sino de una lectura con raíces históricas profundas.

Desde esta perspectiva, el dispensacionalismo difícilmente puede constituir una apologética eficaz frente al catolicismo romano, precisamente porque ignora esta línea interpretativa. De hecho, se ha señalado que ciertos desarrollos escatológicos alternativos surgieron, en parte, como respuesta a la identificación reformada del papado con el "hombre de pecado".

En este contexto, resulta significativo que en el prólogo original de la Biblia del Rey Jacobo de 1611 —un prólogo que con frecuencia se omite en ediciones modernas— se encuentre una afirmación clara en esta dirección: la identificación del anticristo y del "hombre de pecado" con el papado. Este dato histórico ilustra hasta qué punto esta interpretación formó parte del consenso de amplios sectores del cristianismo en determinados momentos de su desarrollo.

En definitiva, el análisis del texto paulino, en diálogo con el conjunto del Nuevo Testamento, invita a comprender estas figuras no como elementos aislados en un futuro remoto, sino como realidades ya presentes desde los comienzos de la historia cristiana, cuyo desarrollo y manifestación han de interpretarse a la luz de la propia Escritura (Cf. Mateo 21:3).

¿Qué es "La Gran Tribulación" de Mateo 24?

> *"Habrá entonces gran tribulación, cual no la ha habido desde el principio del mundo hasta ahora, ni la habrá"* (Cf. Mateo 24:21)

La fuerza de esta afirmación ha llevado a algunos a concluir que la tribulación anunciada por Jesús no pudo haber tenido lugar en el primer siglo, particularmente en los eventos que culminaron con la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. Según esta lectura, una tribulación verdaderamente "sin precedentes" exigiría un escenario de alcance global, superior incluso a las grandes catástrofes de la historia posterior.

Sin embargo, esta interpretación descansa sobre una comprensión literalista de una expresión que, en su contexto original, pertenece a un registro lingüístico bien conocido: el **lenguaje profético hebreo**[8]. La frase "cual no la ha habido ni la habrá" no debe leerse como una afirmación filosófica absoluta, sino como una forma de intensificación retórica, profundamente arraigada en la tradición bíblica.

El Antiguo Testamento ofrece múltiples ejemplos donde esta misma fórmula es empleada para describir eventos distintos, todos ellos presentados como únicos en su severidad, un lenguaje de hipérbole y juicio.

El profeta Ezequiel, al anunciar la caída de Jerusalén en el 586

a.C., transmite una declaración divina de extraordinaria intensidad: *"haré en ti lo que nunca hice, ni jamás haré cosa semejante"* (Cf. Ezequiel 5:9). No obstante, la historia posterior demuestra que Jerusalén volvería a experimentar calamidades de igual o incluso mayor magnitud, como bajo la opresión griega en el siglo II a.C. y, de manera culminante, bajo el dominio romano en el año 70 d.C. La expresión, por tanto, no pretende establecer una imposibilidad futura, sino **subrayar la gravedad singular del juicio en su contexto inmediato**.

De forma paralela, el profeta Joel describe un día de juicio con términos igualmente absolutos:

> *"semejante a él no lo hubo jamás, ni después de él lo habrá en años de muchas generaciones"* (Cf. Joel 2:2).

Sin embargo, la sucesión de imperios posteriores —desde los caldeos hasta los romanos— pone de manifiesto que el lenguaje no excluye la existencia de eventos comparables, sino que enfatiza la percepción de una crisis sin precedentes desde la perspectiva del oyente.

Incluso en el relato del Éxodo encontramos esta misma construcción: *"habrá gran clamor… cual nunca hubo, ni jamás habrá"* (Cf. Éxodo 11:6). La plaga de los primogénitos es descrita en términos absolutos, aunque resulta evidente que no se trata de una afirmación literal en sentido universal, sino de **una hipérbole que magnifica el impacto del acontecimiento**.

A la luz de este trasfondo, las palabras de Jesús en Mateo 24 no introducen un nuevo tipo de discurso, sino que se sitúan plenamente dentro de la tradición profética de Israel. Él habla como profeta del pacto, empleando las categorías, imágenes y recursos retóricos propios de esa tradición.

Cuando declara que la tribulación será "cual no la ha habido…

ni la habrá" (Cf. Mateo 24:21), está utilizando una **fórmula semítica de intensificación**. No se trata de una cronología técnica ni de una comparación matemática con todos los eventos de la historia universal, sino de una descripción teológica del juicio inminente sobre Jerusalén.

En el pensamiento hebreo, este tipo de expresión comunica algo distinto a una imposibilidad absoluta. Significa, más bien, que el evento será sin precedente para ese pueblo, en ese pacto y en ese momento histórico. Es la culminación de un proceso, el punto máximo de severidad desde la perspectiva de quienes lo experimentan.

Por eso continuando con nuestro énfasis en las claves hermenéuticas para comprender mejor el texto, es importante resaltar que **este tipo de lenguaje puede describirse como: una hipérbole profética, un comparativo superlativo semítico o una fórmula de intensificación retórica**.

Su función no es establecer un absoluto ontológico, sino destacar la magnitud de un acontecimiento en términos teológicos y experienciales.

Leídas en este contexto, las palabras de Jesús encuentran un encaje natural en los acontecimientos del primer siglo. La destrucción de Jerusalén no fue simplemente un desastre histórico, sino el juicio definitivo sobre el antiguo orden del pacto.

La destrucción de Jerusalén no fue simplemente un desastre histórico, sino el juicio definitivo sobre el antiguo orden del pacto.

La interpretación futurista, al ignorar el carácter idiomático de la expresión, tiende a proyectar estas palabras hacia un escenario aún futuro, desligándolas de su contexto inmediato. Sin embargo, tanto el análisis lingüístico como la evidencia histórica apuntan en otra dirección.

El historiador judío Flavio Josefo describe la guerra del 66–70 d.C. en términos sorprendentemente similares: una calamidad sin parangón para la ciudad. Su testimonio no responde a una expectativa escatológica global, sino a la **experiencia concreta del colapso total de Jerusalén**: hambre extrema, violencia interna, destrucción del templo y el fin del sistema sacrificial.

Así, la expresión de Jesús no debe entenderse como una declaración sobre el peor evento de toda la historia universal, ni como la negación de futuras calamidades comparables. Más bien, señala la crisis más severa conocida por aquella generación, en el contexto del pacto mosaico.

Se trata de **un juicio sin precedente para Israel**, la culminación del antiguo orden y el cierre de una etapa en la historia redentora. El lenguaje es absoluto en su forma, pero pactual en su significado.

Jesús no habla en categorías abstractas ni filosóficas, sino en la retórica viva de los profetas: un lenguaje que no mide la historia en términos cuantitativos, sino en la intensidad teológica de los actos de Dios en medio de su pueblo.

La expectativa del Tercer Templo: ¿Sacrificios restaurados, realidad o ficción?

Conviene afirmarlo con claridad, sin ambigüedades: tal planteamiento no solo constituye un error, sino que es, en su raíz, un disparate profundamente problemático, y —hay que decirlo con toda seriedad— incluso blasfemo.

En primer lugar, **en la Escritura no encontramos referencia alguna a la construcción de un tercer templo**. Quienes, en determinados momentos, recurren a pasajes del Antiguo Testamento redactados durante el exilio —antes de la edificación del segundo templo— y pretenden proyectarlos como

si aludieran a un templo futuro, realizan una utilización del texto bíblico que difícilmente puede calificarse de rigurosa. Resulta, en no pocas ocasiones, desconcertante escuchar cómo textos que describen el retorno del exilio en Babilonia son reinterpretados como si se refirieran al moderno Estado de Israel. Sin embargo, la propia Escritura muestra con claridad que **tales pasajes hallaron su cumplimiento histórico en el regreso de los judíos desde Babilonia** (Cf. Esdras 1:1–3).

El llamado "tercer templo" no aparece en ningún lugar del texto bíblico. Pero hay más: la propia idea de su necesidad entra en conflicto con el testimonio central del Nuevo Testamento. Basta acudir a la Carta a los Hebreos, redactada cuando el segundo templo aún permanecía en pie en Jerusalén. Allí se afirma de manera inequívoca que ese sistema estaba destinado a desaparecer, y que no habría de ser restaurado ni en un supuesto milenio ni en ningún otro tiempo (Cf. Hebreos 8:13).

¿Y por qué no habría de volver? Porque el sacrificio de Cristo ha puesto de manifiesto la insuficiencia de los sacrificios antiguos. La sangre de los animales no podía quitar el pecado de manera definitiva, mientras que la sangre de Cristo ha sido ofrecida una vez y para siempre (Cf. Hebreos 10:10–14). Él es el sumo sacerdote perfecto, a diferencia de los sacerdotes levíticos, que debían ofrecer sacrificios primero por sus propios pecados (Cf. Hebreos 7:27). Y el santuario terrenal —que poco después sería destruido, como efectivamente ocurrió en el año 70— no era sino una sombra del verdadero santuario celestial en el que Cristo ha entrado (Cf. Hebreos 9:24).

Desde esta perspectiva, pretender que el sacrificio de Cristo debe repetirse —como ocurre, por ejemplo, en ciertas interpretaciones sacrificiales de la misa— implica desconocer el carácter definitivo de su obra redentora. Porque si ese sacrificio ha sido consumado de una vez para siempre, su reiteración lo

reduce, en la práctica, a un nivel semejante al de los antiguos sacrificios de animales. Y de igual modo, **sostener que en el futuro se restaurará el sistema sacrificial del templo supone ignorar que dicho sistema ha sido definitivamente abolido en Cristo**.

El propio autor de Hebreos parece sugerir la inminencia del fin de ese orden cuando escribe que aquello que envejece y se hace antiguo está próximo a desaparecer (Cf. Hebreos 8:13). Y así ocurrió. Por ello, **afirmar que ese sistema ha de regresar implica negar, en última instancia, la eficacia plena del sacrificio de Cristo**. Desde una perspectiva cristiana, tal afirmación resulta incompatible con el núcleo del Evangelio; desde otras perspectivas religiosas, quizá pueda parecer razonable, pero no desde la fe cristiana.

Por ello esta afirmación tan característica del premilenialismo dispensacional de reconstruir **un templo físico en Jerusalén, como condición para el cumplimiento pleno del plan divino**, es una expectativa que tropieza con una declaración inequívoca de Cristo: *"uno mayor que el templo está aquí"* (Cf. Mateo 12:6). La presencia de Jesús no solo relativiza el templo; lo trasciende.

De manera paralela, se insiste en la necesidad de un trono terrenal previo a la manifestación visible del reino de Dios. Pero nuevamente, la Escritura desmantela tal presuposición al afirmar: *"he aquí más que Salomón en este lugar"* (Cf. Mateo 12:42). Si Salomón representa el culmen de la monarquía davídica, **Cristo se presenta como su cumplimiento definitivo, no como un preludio incompleto**.

Asimismo, se afirma que las naciones no serán discipuladas antes del regreso de Jesús. No obstante, el testimonio bíblico responde con la misma estructura enfática: *"he aquí más que Jonás en este lugar"* (Cf. Mateo 12:41). La referencia no es

accidental: así como Jonás fue instrumento para la conversión de Nínive, Cristo inaugura una obra de alcance universal que no queda suspendida a la espera de una consumación futura. Su nombre es Jesús. Él está aquí.

Otra de las propuestas distintivas de este sistema teológico es **la restauración de sacrificios durante un supuesto milenio terrenal**, entendidos como memoriales de la obra de Cristo. Se apela, entre otros textos, a la visión de Ezequiel: *"un becerro de la vacada para expiación"* (Cf. Ezequiel 43:19).

Algunos de sus defensores, como J. Dwight Pentecost, argumentan que tales sacrificios tendrían un carácter meramente conmemorativo, sin relación real con la expiación. Sin embargo, el propio texto no deja espacio para tal reinterpretación: se trata explícitamente de ofrendas por el pecado. El lenguaje es inequívoco.

Surge entonces una pregunta inevitable: si los sacrificios de sangre pueden ser restaurados como memoriales en el futuro, ¿Por qué no habrían de ser practicados en el presente? La lógica que los justifica en un milenio futuro parece igualmente aplicable hoy, lo que revela una tensión difícil de resolver.

El apóstol Pablo reaccionó con firmeza ante intentos mucho menores de reintroducir elementos del antiguo sistema ceremonial. La imposición de la circuncisión —un rito que, a diferencia de los sacrificios, no implicaba derramamiento continuo de sangre— fue para él motivo de profunda alarma. A la luz de esto, resulta legítimo preguntarse qué juicio emitiría sobre una restauración completa del sistema sacrificial mientras Cristo permanece presente en medio de su pueblo.

Frente a estas expectativas centradas en estructuras físicas y rituales restaurados, el Nuevo Testamento presenta una realidad radicalmente distinta: **el templo de Dios ya no es una edificación de piedra, sino un pueblo redimido[9]**.

"Vosotros también, como piedras vivas, sed edificados como casa espiritual" (Cf. 1 Pedro 2:5).

La imagen no es meramente metafórica; es teológica. Los creyentes no solo participan del templo: constituyen el templo.

Esta misma idea es desarrollada con precisión por el apóstol Pablo:

"edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas... en quien todo el edificio... va creciendo para ser un templo santo en el Señor" (Cf. Efesios 2:20–21).

El crecimiento del templo no es arquitectónico, sino orgánico; no se mide en dimensiones físicas, sino en la expansión de **una comunidad viva**.

Más aún, la promesa divina no se limita a habitar un espacio, sino a establecer su morada en las personas: *"vendremos a él, y haremos morada con él"* (Cf. Juan 14:23). **La presencia de Dios ya no se circunscribe a un lugar geográfico, sino que se extiende a la vida misma del creyente**.

Esta verdad alcanza su expresión culminante en la visión escatológica: *"He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos"* (Cf. Apocalipsis 21:3). Y, en coherencia con ello, Pablo declara: *"vosotros sois el templo del Dios viviente... Habitaré y andaré entre ellos"* (Cf. 2 Corintios 6:16).

Así, **la expectativa de un templo futuro de piedra se disuelve ante la realidad presente de un templo vivo**. Lo que antes era figura ha dado paso a su cumplimiento; lo que era sombra ha sido superado por la sustancia. Dios no habita ya en estructuras levantadas por manos humanas, sino en un pueblo que Él mismo ha edificado para su gloria.

Surge entonces otra cuestión: ¿El templo descrito por Ezequiel, así como la nueva Jerusalén que desciende del cielo en el libro de Apocalipsis 21–22, representan una realidad literal futura o poseen un significado distinto? La respuesta, a la luz del conjunto del Nuevo Testamento, apunta hacia una realidad profundamente simbólica y teológica: la del nuevo pacto.

En efecto, cabe preguntarse: ¿Qué es el templo de Dios según los escritos apostólicos? La respuesta es clara: el templo de Dios es la comunidad de los creyentes, como acabamos de repasar. Si se quiere expresar con mayor precisión, puede decirse que **el templo es el cuerpo de Cristo**, entendido como la comunidad viva de aquellos en quienes habita el Espíritu.

Desde esta perspectiva, no cabe esperar un nuevo templo físico, del mismo modo que la Jerusalén terrenal no posee un valor normativo para la fe cristiana. Cuando, en ciertos contextos, se insiste en la necesidad de orar por Jerusalén sin una comprensión adecuada del sentido bíblico del término, se incurre en una lectura superficial. Basta acudir a la Epístola a los Gálatas para advertirlo con claridad.

En Gálatas 4:21–31, el apóstol Pablo establece una distinción fundamental entre dos Jerusalén: una terrenal, asociada a la esclavitud, y otra celestial, que es libre y es la madre de todos los creyentes (Cf. Gálatas 4:25–26). La Jerusalén presente —dice Pablo— corresponde al orden antiguo; la Jerusalén de arriba pertenece al nuevo pacto. La distinción no puede ser más clara.

Así pues, **el Nuevo Testamento no deja lugar a dudas acerca de cuál es la Jerusalén que tiene relevancia para la fe cristiana**. La otra, la terrenal, está vinculada a un orden que habría de desaparecer, junto con su templo. De hecho, en el libro del Apocalipsis se describe simbólicamente a la gran ciudad donde fue crucificado el Señor como una realidad espiritual identificada con Egipto y Sodoma (Cf. Apocalipsis 11:8), lo cual

subraya su carácter crítico dentro del relato.

Por ello, cuando se afirma de manera acrítica que "hay que orar por Jerusalén" sin matizar ni comprender el trasfondo bíblico, cabe preguntarse si realmente se está atendiendo a lo que la Escritura enseña.

Porque, a la luz del Nuevo Testamento, la cuestión no es meramente geográfica ni política, sino profundamente teológica. Y desconocer este hecho conduce, inevitablemente, a interpretaciones que, lejos de iluminar el texto, lo desdibujan de manera significativa.

NOTAS

1. John F. Walvoord, *Daniel: The Key to Prophetic Revelation* (Chicago: Moody Press, 1971).
2. Juan Calvino, *Comentario al libro del profeta Daniel* (Grand Rapids: Libros Desafío, 1999).
3. Gary DeMar, *Last Days Madness: Obsession of the Modern Church* (Powder Springs, GA: American Vision, 1999).
4. G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).
5. Margaret Barker, *The Revelation of Jesus Christ* (Edinburgh: T&T Clark, 2000).
6. Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Philadelphia: Westminster Press, 1984).
7. Oscar Cullmann, *Cristo y el tiempo: La concepción del tiempo y de la historia en el cristianismo primitivo* (Barcelona: Estela, 1968).
8. R. C. Sproul, *Los últimos días según Jesús* (Miami: Patmos, 2010).
9. O. Palmer Robertson, *El Cristo de los pactos* (Barcelona: CLIE, 2011).

11 EL MITO DEL RAPTO SECRETO

El relato de la huida

Durante décadas, gran parte del evangelicalismo contemporáneo ha habitado una historia poderosa, casi de película apocalíptica. Yo mismo crecí dentro de ella. De niño, y durante buena parte de mi adolescencia, esa narrativa me atrapó por completo. **El mundo estaba siempre al borde del colapso**. En cualquier momento, sin aviso, los cielos podían "abrirse" de manera invisible y millones de personas desaparecerían de golpe. Coches estrellados por autopistas vacías. Aviones cayendo del cielo. Familias rotas en cuestión de segundos. Y los que quedaran atrás entrarían en una tribulación espantosa. Escatolocura. Todo eso, nos decían, era la Biblia cumpliéndose delante de nuestros ojos.

Pero ¿y si esa historia, tan repetida y tan metida en la cabeza de millones de creyentes, no fuera realmente la historia que cuenta la Biblia? ¿Y si fuera simplemente una interpretación concreta que, con el tiempo, terminó disfrazándose de verdad

incuestionable?

Ahí es donde entra este planteamiento. Porque cuestionar ciertas ideas dentro del evangelicalismo suele incomodar mucho. Y precisamente de eso se trata aquí: **de revisar aquello que demasiada gente ha dado por sentado**. No desde el desprecio ni desde la burla, sino desde algo mucho más básico: la convicción de que **ninguna interpretación debería quedar blindada solo porque se volvió popular**.

La idea del "rapto secreto" —la desaparición repentina de los creyentes antes del caos final— casi nunca se presenta como una teoría entre varias[1]. Se enseña como si fuera el trasfondo obvio de la fe cristiana. Como si siempre hubiera estado ahí.

Y para muchos creyentes, efectivamente, siempre estuvo ahí. No recuerdan cuándo la aprendieron porque crecieron respirándola. Estaba en los sermones, en las conversaciones de iglesia, en películas, novelas, canciones y predicaciones sobre el fin del mundo. La idea simplemente se instala, crece y madura, casi nunca pasa por una revisión seria. Ahí es cuando una interpretación deja de parecer interpretación y se convierte en **imaginario colectivo**.

Y eso importa más de lo que parece. Porque cuando una idea alcanza ese nivel de normalización, se vuelve invisible. Ya no se cuestiona. Y las ideas invisibles suelen tener muchísimo más poder que las que se discuten abiertamente.

En ese sentido, el rapto secreto no funciona solo como doctrina, funciona como una historia completa. Tiene personajes, tensión dramática, giros, catástrofes y resolución final. Está estructurada como una serie de Netflix bien escrita. Hay un presente frágil, un evento inminente, un tiempo de juicio y después una salida gloriosa. Y esa narrativa no solo moldea lo que la gente cree: moldea también cómo siente la fe y cómo interpreta el mundo.

Por eso **esta visión prospera especialmente en ambientes donde la predicación vive de lo emocional, lo inmediato y lo visual**. La escatología deja de ser reflexión teológica y se convierte en experiencia imaginada. El creyente no solo piensa que algo ocurrirá; casi puede verlo en su cabeza.

Pero aquí aparece la pregunta importante: ¿hasta qué punto toda esta narrativa realmente nace del conjunto de las Escrituras?

La historia del pensamiento cristiano demuestra que nunca existió una única lectura indiscutible sobre el fin de los tiempos. Distintas tradiciones cristianas han interpretado estos textos de maneras diferentes, muchas veces influenciadas por sus contextos históricos y culturales. El problema, entonces, no es que existan interpretaciones. El problema es convertir una de ellas en dogma absoluto sin someterla a examen.

El principio protestante de *sola Scriptura* debería implicar precisamente eso: que ninguna construcción teológica quede por encima del análisis bíblico[2]. Y eso exige mucho más que encadenar versículos aislados. Exige leer la Escritura como un todo, prestando atención a su coherencia interna y al desarrollo de su mensaje.

Por eso la cuestión aquí no es simplemente si un "rapto" podría ocurrir. La pregunta real es otra: si toda la narrativa donde se coloca ese rapto secreto —el esquema dispensacionalista pretribulacional— surge de manera natural del texto bíblico o si, más bien, es un sistema teológico que termina imponiéndose sobre él.

Responder eso obliga a hacer algo incómodo: volver visible lo que se había vuelto invisible. Cuestionar lo que parecía intocable. Distinguir entre lo que dice el texto y las gafas con las que hemos aprendido a leerlo.

Y para entender por qué esta narrativa tiene tanta fuerza, no basta con hablar del rapto como evento aislado. Lo que realmente

está en juego es todo un sistema de interpretación: el futurismo dispensacional.

Como ya vimos en capítulos anteriores, este sistema divide la historia humana en distintas etapas o "dispensaciones", donde Dios trataría de forma diferente con la humanidad en cada periodo. Dentro de esa lógica, Israel y la Iglesia no son simplemente distintos: son dos pueblos separados, con programas separados y destinos separados.

Así, la historia bíblica deja de verse como un relato continuo y pasa a parecer una colección de compartimentos. La Iglesia se convierte casi en una interrupción temporal entre dos grandes actos centrados en Israel[3]. Y **el famoso "rapto" funciona como el recurso narrativo que saca a la Iglesia de escena antes de que Dios vuelva a enfocarse en la nación judía**.

Y aquí la pregunta cae con todo su peso: **¿De verdad esa es la historia que cuenta la Biblia?**

La separación entre Israel y la Iglesia es la pieza que condiciona toda la lectura del sistema. Determina cómo se entienden las profecías, los pactos y el futuro mismo. Muchas promesas del Antiguo Testamento que el Nuevo Testamento aplica a la Iglesia son reinterpretadas otra vez como promesas exclusivas para Israel, aplazadas hacia un futuro todavía pendiente.

Ahí aparece la famosa idea del "paréntesis" —o "la pausa", como algunos la llaman— que ya repasamos en el capítulo anterior. La Iglesia no sería la continuación natural del pueblo de Dios, sino una interrupción inesperada dentro del plan principal enfocado en Israel. El tiempo de la Iglesia sería, básicamente, un intervalo temporal entre dos fases del trato divino con la nación judía.

Dentro de esa lógica, el rapto secreto cumple una función clave: **sacar a la Iglesia del escenario** para que Dios pueda

retomar su programa con Israel. Sin ese elemento, todo el sistema pierde cohesión. Pero esta construcción plantea problemas serios.

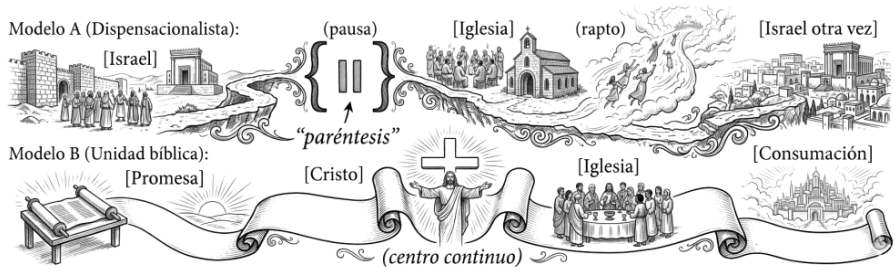
Primero, porque **cuesta encontrar en la propia Escritura una división tan clara como la que el sistema necesita**. **Muchos de los textos usados para defender esta separación dependen ya de una lectura dispensacional previa**. Es decir, el sistema no nace simplemente del texto: también le dicta al texto cómo debe leerse.

Segundo, porque la idea de un "paréntesis" en la historia de la redención choca con la manera en que el Nuevo Testamento presenta la obra de Cristo que vimos en capítulos anteriores.

Y tercero, porque dividir la historia bíblica en bloques desconectados entra en tensión con la insistencia constante de la Biblia en la unidad del plan de Dios. Sí, hay desarrollo. Sí, hay progresión. Pero **una cosa es reconocer etapas distintas y otra muy diferente hablar de dos pueblos separados y dos programas paralelos dentro de una misma redención**.

Eso no significa negar que existan diferencias entre los distintos momentos de la revelación bíblica. La cuestión es otra: si esas diferencias bastan para justificar un sistema que termina separando lo que el propio relato bíblico parece empeñado en unir.

Imagen conceptual: Dos maneras de leer la historia



En el primer modelo (A), la historia aparece fragmentada. En el segundo (B), la historia mantiene una continuidad unificada.

El negocio del rapto secreto

Millones de cristianos han absorbido en predicaciones, películas, conferencias, libros y estudios bíblicos esta teoría, hasta el punto de asumir que siempre estuvo ahí, como si fuera la enseñanza más clara y natural de la Biblia. Pero cuando uno se detiene a revisar el texto bíblico sin toda esa maquinaria encima, empiezan a aparecer grietas bastante serias.

Según esta postura, Jesús regresará en dos etapas distintas. Primero vendrá **en secreto** para llevarse a la Iglesia al cielo en lo que llaman "el rapto". Después, siete años más tarde, volverá públicamente con poder y gloria. Entre esos dos eventos aparecería el anticristo y tendría lugar la gran tribulación.

El problema es sencillo: **la Biblia nunca describe dos regresos separados de Cristo**.

Ningún pasaje afirma explícitamente que exista una primera venida secreta seguida, años después, por una segunda manifestación pública. Más aún, el término "rapto", tan común dentro del lenguaje evangélico moderno, no aparece en las Escrituras. Se trata de una expresión teológica desarrollada posteriormente para describir una interpretación concreta del retorno de Cristo, pero no de una palabra bíblica en sí misma.

Cuando se observan los textos del Nuevo Testamento, el panorama es diferente. La venida de Cristo, la resurrección de los muertos y la reunión de los creyentes con el Señor son presentadas como un mismo acontecimiento ocurrido al final de la era presente[4]. Jesús mismo declaró: *"Y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo"* (Cf. Mateo

28:20).

La afirmación plantea una dificultad evidente para la idea de un arrebatamiento y siete años antes del fin. Si Cristo pensaba retirar a la Iglesia antes de la consumación final, la promesa de acompañarla "hasta el fin del mundo" pierde gran parte de su sentido natural.

La doctrina del rapto secreto entra también en tensión con varias enseñanzas directas de Jesús. En la parábola del trigo y la cizaña, Cristo afirma que ambos crecerán juntos hasta *"el fin del mundo"*, momento en el que tendrá lugar la separación definitiva (Cf. Mateo 13:24-30; 13:36-43). **El esquema dispensacional, en cambio, obliga a separar a justos e impíos varios años antes del fin**, alterando el orden presentado en la parábola.

A esto se añade la enseñanza sobre la resurrección. Jesús declaró repetidas veces respecto a los creyentes: *"Y yo le resucitaré en el día postrero"* (Cf. Juan 6:40). La expresión "día postrero" señala claramente el final, no un evento previo separado por años. Pablo describe ese mismo momento en términos igualmente directos:

> *"Porque el Señor mismo con voz de mando, con voz de arcángel, y con trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero. Luego nosotros los que vivimos, los que hayamos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire"* (Cf. 1 Tesalonicenses 4:16-17).

El pasaje no describe un evento silencioso ni oculto. Habla de trompeta, voz de mando y manifestación visible. **La escena está lejos de cualquier idea de desaparición secreta**. Además, **Pablo conecta directamente el arrebatamiento con la resurrección de los muertos**, y Jesús ya había situado esa

resurrección en "el día postrero".

La dificultad se vuelve evidente: si la resurrección ocurre en el último día, ¿cómo puede colocarse siete años antes del fin del mundo? Y si la Escritura habla de la "final trompeta" (Cf. 1 Corintios 15:52), resulta difícil justificar la existencia de otro período histórico posterior antes de la consumación definitiva.

Los textos bíblicos que describen **el retorno de Cristo** insisten constantemente en **su carácter visible, público y glorioso**.

El libro de Apocalipsis afirma que los impíos clamarán a las montañas y a las rocas para esconderse *"del rostro de aquel que está sentado sobre el trono, y de la ira del Cordero"* (Cf. Apocalipsis 6:16-17).

Jesús declaró: *"Porque como el relámpago que sale del oriente y se muestra hasta el occidente, así será también la venida del Hijo del Hombre"* (Cf. Mateo 24:27).

Pablo añade: *"Porque se tocará la trompeta, y los muertos serán resucitados"* (Cf. 1 Corintios 15:52).

Y Apocalipsis declara de manera explícita: *"Todo ojo le verá"* (Cf. Apocalipsis 1:7).

La descripción continúa en el discurso escatológico de Jesús: *"Entonces lamentarán todas las tribus de la tierra, y verán al Hijo del Hombre viniendo sobre las nubes del cielo, con poder y gran gloria"* (Cf. Mateo 24:30).

Y poco después añade: *"Y enviará sus ángeles con gran voz de trompeta, y juntarán a sus escogidos"* (Cf. Mateo 24:31).

La insistencia de estos textos resulta difícil de armonizar con la idea de una venida secreta e invisible. La segunda venida aparece presentada como un acontecimiento cósmico, universal y evidente para toda la humanidad.

Uno de los pasajes más utilizados para defender el rapto secreto es Mateo 24:40-41: *"El uno será tomado, y el otro será*

dejado".

Sin embargo, el contexto inmediato del pasaje apunta en otra dirección. Jesús introduce la comparación diciendo: *"Mas como en los días de Noé, así será la venida del Hijo del Hombre"* (Cf. Mateo 24:37).

El paralelo con el diluvio es central para comprender el significado del texto. En tiempos de Noé, quienes entraron en el arca fueron preservados; quienes quedaron fuera fueron destruidos por el juicio. El relato no habla de una segunda oportunidad para los que fueron dejados atrás.

Cristo continúa diciendo: *"Y no entendieron hasta que vino el diluvio y se los llevó a todos"* (Cf. Mateo 24:39). La comparación muestra que los "dejados" permanecen bajo juicio, no bajo una nueva posibilidad de salvación.

Más adelante, Jesús describe el destino de los impíos en términos severos: *"Y lo castigará duramente, y pondrá su parte con los hipócritas; allí será el lloro y el crujir de dientes"* (Cf. Mateo 24:51).

El relato paralelo en Lucas aporta todavía más claridad. Después de escuchar que uno será tomado y otro dejado, los discípulos preguntan: *"¿Dónde, Señor?"* (Cf. Lucas 17:37). La respuesta de Jesús es contundente: *"Donde estuviere el cuerpo, allí se juntarán también las águilas"* (Cf. Lucas 17:37).

La imagen no apunta a una humanidad continuando normalmente después de una desaparición secreta, sino a juicio y destrucción.

"Como ladrón en la noche"

Otro argumento frecuente a favor del rapto secreto se basa en las referencias bíblicas que comparan la venida del Señor con la llegada de un ladrón. Por eso muchos concluyen que el regreso de

Cristo será silencioso e imperceptible. Sin embargo, los mismos textos muestran otra idea.

> Pedro escribe: *"Pero el día del Señor vendrá como ladrón en la noche; en el cual los cielos pasarán con grande estruendo, y los elementos ardiendo serán deshechos"* (Cf. 2 Pedro 3:10).

La comparación con el ladrón no describe silencio, sino sorpresa e inesperada irrupción. El contexto habla de estruendo, juicio y destrucción cósmica. El propio Jesús explicó el significado de esta figura*: "Velad, pues, porque no sabéis a qué hora ha de venir vuestro Señor"* (Cf. Mateo 24:42).

Y añade: *"Si el padre de familia supiese a qué hora el ladrón habría de venir, velaría"* (Cf. Mateo 24:43).

La enseñanza es sencilla: **el problema no es que el ladrón actúe en silencio absoluto, sino que llega cuando nadie lo espera**. **De igual modo, la venida de Cristo sorprenderá a quienes viven sin vigilancia espiritual**.

Los defensores del dispensacionalismo suelen afirmar que el idioma griego distingue claramente dos fases del regreso de Cristo. Según esta interpretación, la palabra *parousia* describiría una venida secreta, mientras que *apokalupsis* se referiría a una manifestación pública posterior. Sin embargo, el uso bíblico de ambos términos no sostiene esa separación.

Pablo utiliza *parousia* en 1 Tesalonicenses 4 al hablar de la venida del Señor y de la reunión de los creyentes con Él (Cf. 1 Tesalonicenses 4:15-17). Pero más adelante emplea el mismo término para describir el momento en que Cristo destruirá al "hombre de pecado": *"A quien el Señor matará con el espíritu de su boca, y destruirá con el resplandor de su venida"* (Cf. 2 Tesalonicenses 2:8).

La "parousia", por tanto, ocurre después de la manifestación

del anticristo, no antes. Del mismo modo, Pedro utiliza *apokalupsis* para referirse a la esperanza futura de los creyentes: *"Esperad por completo en la gracia que se os traerá cuando Jesucristo sea manifestado"* (Cf. 1 Pedro 1:13).

No aparece ninguna separación temporal entre una supuesta venida secreta y otra pública. Ambos términos son usados intercambiablemente para describir el mismo acontecimiento.

El paralelo entre Mateo y Lucas confirma este punto. Mateo habla de la "venida" (*parousia*) del Hijo del Hombre (Cf. Mateo 24:37), mientras Lucas describe el mismo evento como la "manifestación" (*apokalupsis*) del Hijo del Hombre (Cf. Lucas 17:26-30). La Escritura no introduce dos regresos distintos, sino diferentes formas de describir una misma venida gloriosa de Cristo.

El mito de la tribulación futura y el negocio del miedo

Gran parte de la doctrina del rapto gira alrededor de un supuesto **período de siete años de tribulación**. La verdad es algo incómoda: la Biblia nunca conecta un período de siete años con el fin del mundo ni con una venida secreta de Cristo.

La idea nace de una interpretación forzada de Daniel 9:24-27. Allí se presenta la profecía de las setenta semanas dadas al pueblo de Israel, **que ya abordamos a inicios del capítulo diez**. El texto dice que ese período fue establecido *"para terminar la prevaricación, poner fin al pecado y expiar la iniquidad"* (Cf. Daniel 9:24). No se trata de una profecía sobre un anticristo futuro dominando el planeta después de un rapto secreto. El centro de la profecía es el Mesías.

Como ya se comentó, la enseñanza futurista rompe

completamente la estructura natural de la profecía. Toma la semana número setenta y la separa artificialmente del resto, insertando entre la semana sesenta y nueve y la setenta un vacío de casi dos mil años. El resultado es extraño: 69 semanas, luego un enorme paréntesis histórico, y finalmente una semana futura convertida en "tribulación". Nada de eso aparece en el texto.

La consecuencia más grave es que una profecía centrada en Cristo termina aplicada al anticristo[5]. El que "hace cesar el sacrificio" deja de ser Jesús y pasa a ser un gobernante maligno futuro. Lo que Daniel presenta como una obra redentora del Mesías es reinterpretado como una acción satánica. El problema no es menor. Se desplaza el foco de Cristo para colocarlo sobre una figura apocalíptica construida por el sistema.

Otro de los pilares del sistema futurista es **la idea de que el anticristo aparecerá después del supuesto rapto secreto**. Según esta visión, la iglesia desaparecerá primero y luego comenzará el dominio del hombre de pecado. Pero Pablo enseña exactamente lo contrario.

En 2 Tesalonicenses 2, el apóstol habla directamente *"acerca de la venida de nuestro Señor Jesucristo y nuestra reunión con él"* (Cf. 2 Tesalonicenses 2:1). El tema es claro: el regreso de Cristo y la reunión de los creyentes.

Entonces Pablo hace una advertencia contundente: nadie debe dejarse engañar, porque ese día no llegará *"sin que antes venga la apostasía y se manifieste el hombre de pecado"* (Cf. 2 Tesalonicenses 2:3).

No hay forma honesta de suavizar esas palabras. Pablo coloca la manifestación del anticristo antes de la venida de Cristo, no después. Además, añade algo todavía más revelador: *"el misterio de la iniquidad ya está en acción"* (Cf. 2 Tesalonicenses 2:7). Es decir, el fenómeno anticristiano ya estaba operando en tiempos

apostólicos, como también ya hemos abordado con anterioridad.

Finalmente declara que el inicuo será destruido *"con el resplandor de la venida"* de Cristo (Cf. 2 Tesalonicenses 2:8). El orden es simple: **Surge la apostasía. Se manifiesta el hombre de pecado. Cristo vuelve y lo destruye. No existe aquí ningún intervalo de siete años**.

Apocalipsis también contradice la idea futurista. El texto afirma que algunos de los que participan en la primera resurrección son precisamente aquellos que rechazaron adorar a la bestia y recibir su marca (Cf. Apocalipsis 20:4).

Eso significa que la persecución de la bestia ocurre antes de la resurrección de los justos, no después. Si los creyentes resucitados ya pasaron por ese conflicto, entonces el sistema del anticristo ya estaba activo antes de la segunda venida.

La teoría del rapto intenta evitar este problema desplazando todo hacia el futuro. Pero al hacerlo, termina chocando directamente contra el orden que presentan las Escrituras.

¿Roma el origen del futurismo?

Si bien ya desarrollamos en el capítulo cinco el origen del dispensacionalismo que suele ubicarse popularmente a comienzos del siglo XIX, es muy interesante y revelador ir mucho más atrás en el tiempo, donde podemos encontrar el verdadero germen del futurismo.

Durante la Reforma Protestante, muchos reformadores identificaron al anticristo no como un individuo aislado del futuro, sino como un sistema religioso desarrollado a lo largo de la historia. Esa interpretación se volvió extremadamente influyente. Roma reaccionó con la contrarreforma.

A finales del siglo XVI aparecieron dos respuestas impulsadas

por **teólogos jesuitas**. Una fue el preterismo, asociado a Luis de Alcázar, que trasladaba las profecías del anticristo al pasado. La otra fue **el futurismo, desarrollado por Francisco Ribera, que empujaba esas profecías hacia un futuro distante**. **El objetivo era claro: evitar que las profecías fueran aplicadas al sistema papal**.

Ribera presentó la idea de un anticristo futuro que gobernaría durante tres años y medio inmediatamente antes del fin. Siglos después, esta línea interpretativa terminó alimentando el sistema dispensacionalista moderno.

Más adelante, en el siglo XIX, la idea de una venida secreta en dos etapas comenzó a difundirse dentro de ciertos círculos protestantes con Darby y Scofield que lo popularizaron. Desde entonces, la doctrina ganó enorme influencia en el evangelicalismo popular.

El problema es que muchos creyentes asumieron que estas ideas habían sido enseñadas por la iglesia desde los tiempos apostólicos, cuando en realidad son formulaciones relativamente recientes dentro de la historia cristiana.

La enseñanza del rapto secreto suele incluir otra idea atractiva: quienes no sean llevados en el rapto todavía tendrán una nueva oportunidad durante la tribulación. Sin embargo, la Escritura nunca habla de una segunda oportunidad después de la venida de Cristo. Pablo escribe: *"Ahora es el tiempo aceptable; ahora es el día de salvación"* (Cf. 2 Corintios 6:2).

Apocalipsis presenta el cierre definitivo del tiempo de decisión antes del regreso de Cristo: "El que es injusto, sea injusto todavía… y el que es santo, santifíquese todavía. He aquí yo vengo pronto" (Cf. Apocalipsis 22:11-12).

Jeremías describe la tragedia de quienes dejaron pasar el tiempo: "Pasó la siega, terminó el verano, y nosotros no hemos sido salvos" (Cf. Jeremías 8:20).

Jesús mismo habló de la siega final como "el fin del mundo" (Cf. Mateo 13:39). En Apocalipsis, cuando el Hijo del Hombre mete la hoz sobre la tierra, la cosecha queda concluida (Cf. Apocalipsis 14:14-16). No aparece ningún período posterior para reorganizar destinos eternos.

Cuando Cristo regrese, todas las naciones serán reunidas delante de Él (Cf. Mateo 25:32). En ese momento ya no habrá zonas grises ni tiempos extra. La separación estará hecha.

La insistencia en una segunda oportunidad posterior al regreso de Cristo suaviza la urgencia del evangelio y acomoda el mensaje al deseo humano de dejar siempre abierta una puerta más. Pero el lenguaje bíblico es mucho más serio y mucho más directo.

La gran ironía del dispensacionalismo: el rapto que salió del Vaticano

Durante siglos, la interpretación del Apocalipsis estuvo profundamente ligada a las disputas políticas, religiosas y eclesiásticas de Europa. No era un libro leído en abstracto, ni un catálogo de eventos futuristas diseñado para alimentar la imaginación popular con aviones cayendo del cielo y desapariciones masivas. Era, más bien, un texto de combate, una especie de declaración de guerra teológica. Y durante buena parte de la Edad Media tardía y la Reforma Protestante, el gran enemigo identificado tenía nombre y sede: Roma.

Reformadores como Lutero, Calvino, Knox y otros veían en el papado el cumplimiento de las descripciones del "hombre de pecado" y del sistema corrupto denunciado en las Escrituras (Cf 2 Tesalonicenses 2:3-4). **La gran ramera de Apocalipsis 17** no era para ellos una entidad misteriosa aún por aparecer, sino **una representación del poder religioso corrompido que, según entendían, había prostituido la fe cristiana** (Cf

Apocalipsis 17:1-6).

Este punto es crucial, porque el futurismo escatológico moderno no puede entenderse separado del contexto en que surgió. Mientras el protestantismo utilizaba el Apocalipsis como arma contra Roma, **la Contrarreforma necesitaba urgentemente neutralizar aquella interpretación**. El problema no era solamente doctrinal; era político, institucional y hasta existencial. Si el papado podía ser identificado convincentemente como el anticristo, entonces la legitimidad espiritual de Roma quedaba severamente golpeada.

Fue precisamente en ese contexto donde aparecieron figuras mencionadas anteriormente, como **Luis de Alcázar y Francisco de Ribera**, ambos jesuitas españoles, desarrollando nuevas formas de interpretar el Apocalipsis con el fin de desplazar el foco lejos del papado.

Y ahí ocurre uno de los giros más irónicos de toda la historia escatológica moderna.

Francisco de Ribera comenzó a formular una interpretación futurista sistemática del Apocalipsis[6], sosteniendo que el anticristo no era una realidad histórica presente en Roma, sino un personaje individual que aparecería poco antes del fin del mundo. El anticristo ya no sería un sistema religioso corrompido visible en la historia de la Iglesia, sino un tirano futuro todavía ausente. Con un solo movimiento hermenéutico, el centro de gravedad del Apocalipsis fue desplazado del presente hacia un futuro nebuloso. El golpe fue estratégico: si el anticristo aún no había aparecido, entonces Roma quedaba automáticamente absuelta de las acusaciones protestantes.

Esto resulta particularmente incómodo para ciertos sectores del dispensacionalismo moderno, porque durante décadas muchos de sus defensores han acusado a otras corrientes escatológicas de estar “romanizadas” o influenciadas por el

catolicismo. Sin embargo, **la raíz histórica del futurismo que luego alimentaría buena parte del dispensacionalismo surge precisamente dentro de la apologética católica contrarreformista**.

La paradoja es brutal: mientras algunos denuncian el amilenialismo o el preterismo como herencias de Roma, ignoran que el esquema futurista que defienden tiene conexiones históricas mucho más cercanas con la estrategia intelectual jesuita de los siglos XVI y XVII.

Por supuesto, el futurismo de Ribera no era todavía dispensacionalismo moderno. Aún faltaban piezas fundamentales. Pero la semilla ya estaba plantada: un anticristo futuro, un enfoque escatológico proyectado hacia los últimos tiempos y una ruptura con la lectura historicista dominante.

Siglos más tarde, aparecería otra figura decisiva: Manuel Lacunza, un jesuita chileno cuya obra *La venida del Mesías en gloria y majestad* profundizaría notablemente este esquema futurista. Lacunza no solo insistió en una interpretación escatológica orientada hacia el futuro, sino que **comenzó a desarrollar ideas relacionadas con una venida de Cristo dividida en etapas**. Aunque todavía no formulaba el sistema dispensacional completo tal como sería conocido después, sí abrió la puerta a conceptos que terminarían siendo fundamentales para el rapto pretribulacional moderno.

La importancia de Lacunza suele minimizarse en muchos círculos evangélicos porque desmonta la narrativa popular de que el dispensacionalismo cayó del cielo directamente sobre las páginas de la Biblia. No fue así. Las ideas evolucionaron lentamente, atravesaron contextos históricos concretos y fueron desarrollándose en medio de debates políticos y religiosos muy específicos.

Más adelante, en el siglo XIX, Darby construiría finalmente el

sistema dispensacionalista clásico: la separación radical entre Israel y la Iglesia, el rapto secreto, la tribulación futura de siete años y el esquema de la segunda venida dividida en fases. Pero para entonces el terreno ya había sido preparado durante siglos.

El problema es que, una vez popularizado, el dispensacionalismo comenzó a presentarse no como una interpretación reciente, sino como "la" lectura evidente y literal de la Biblia. Y ahí radica una de las grandes críticas contra este sistema: su tendencia a ocultar o ignorar su propio desarrollo histórico. Porque cuando uno rastrea cuidadosamente la genealogía de estas ideas, descubre que muchas de ellas simplemente no aparecen de forma clara en la Iglesia primitiva, ni en los grandes credos históricos del cristianismo, ni siquiera en la Reforma Protestante temprana.

De hecho, **durante más de mil ochocientos años de historia cristiana nadie habló de un rapto secreto pretribulacional** en los términos populares modernos. Nadie imaginaba una desaparición repentina de creyentes seguida de siete años de caos mundial administrados por un anticristo político global. La Iglesia histórica esperaba una sola venida gloriosa de Cristo, visible, pública y definitiva (Cf Mateo 24:27; Cf 1 Tesalonicenses 4:16-17). El esquema fragmentado de "Cristo viniendo por su Iglesia" y luego "Cristo viniendo con su Iglesia" es una construcción tardía.

Y aquí aparece otro elemento profundamente revelador: el futurismo moderno prosperó especialmente en contextos de ansiedad social, crisis política y obsesión apocalíptica. El siglo XIX estuvo lleno de movimientos milenaristas, predicciones fallidas y especulación profética. Adventistas, restauracionistas, testigos de Jehová, grupos carismáticos y dispensacionalistas crecieron en un clima donde la necesidad de interpretar el caos del mundo producía una fascinación enfermiza por descifrar "las

señales de los tiempos".

El problema es que esa obsesión terminó transformando la escatología cristiana en un espectáculo. La esperanza bíblica fue reemplazada muchas veces por paranoia religiosa, la Escatolocura.

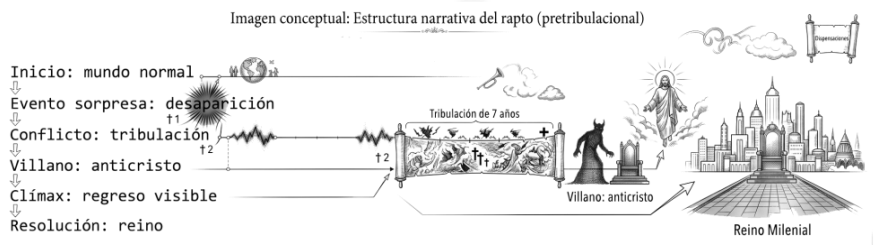
El rapto secreto: La fuerza de una historia bien contada

A estas alturas resulta bastante evidente que el éxito del dispensacionalismo pretribulacional no se explica solo por argumentos bíblicos. Su fuerza real está en otro lado: en el poder de su narrativa. Porque ofrece algo tremendamente atractivo. Una historia clara. Ordenada. Emocionalmente intensa. Fácil de entender.

Tiene villanos: el Anticristo. Tiene tensión: la tribulación. Tiene escape: el rapto. Tiene desenlace glorioso: el reino futuro. Y precisamente por eso se queda grabado en la mente de la gente.

Se predica. Se canta. Se dramatiza. Se convierte en películas, novelas y conferencias. Y después de repetirse durante décadas, deja de percibirse como interpretación. Empieza a sentirse como si fuera simplemente "lo que la Biblia dice".

Imagen conceptual: La narrativa del rapto



Y ahí está el verdadero problema. Cuando una narrativa

alcanza semejante nivel de influencia, termina confundiéndose con el propio texto bíblico. Entonces ya no se distingue entre Escritura e interpretación. Todo se mezcla.

Por eso hace falta volver constantemente al texto. No para negar cualquier interpretación, porque eso es imposible, sino para distinguir entre lo que realmente afirma la Escritura y lo que el sistema presupone antes incluso de leerla.

Pero el objetivo no es destruir por destruir. No se trata de una deconstrucción vacía. Se trata de recuperar una lectura más coherente con la unidad de las Escrituras y con la centralidad absoluta de Cristo.

Porque al final el asunto no es simplemente cómo imaginamos el futuro. El asunto es cómo entendemos la historia que Dios ya contó.

Y toda teología termina produciendo una forma concreta de vivir en el mundo. La narrativa del rapto suele empujar hacia una lógica bastante clara: **escapar antes del desastre**. Y eso tiene consecuencias.

La otra opción es muy distinta: vivir entendiendo que el Reino ya comenzó y que la historia no está abandonada esperando destrucción, sino avanzando hacia su consumación.

Por eso lo que proponemos aquí no es simplemente abandonar una doctrina. Es recuperar un centro. Volver a leer la Biblia como una historia unificada. Volver a poner a Cristo en el centro absoluto. Volver a entender la escatología no como un mapa obsesivo del futuro, sino como la culminación del evangelio.

Porque al final la pregunta más importante no es qué creemos sobre el fin de los tiempos. La pregunta más profunda es otra:

¿Dónde está puesta nuestra esperanza?

Porque si la esperanza consiste principalmente en escapar del mundo, la fe termina volviéndose evasiva. Si la esperanza depende de cronologías inciertas y catástrofes futuras, la fe

termina viviendo en ansiedad. Pero si la esperanza descansa en una obra ya consumada, entonces la fe puede mantenerse firme.

Quizá ahí está el verdadero desafío: atreverse a salir de una historia conocida para entrar en otra mucho más antigua, más amplia y también más exigente. Una historia donde no existen dos pueblos, sino uno. Donde no existen dos planes paralelos, sino uno. Donde el centro no está desplazado, sino recuperado.

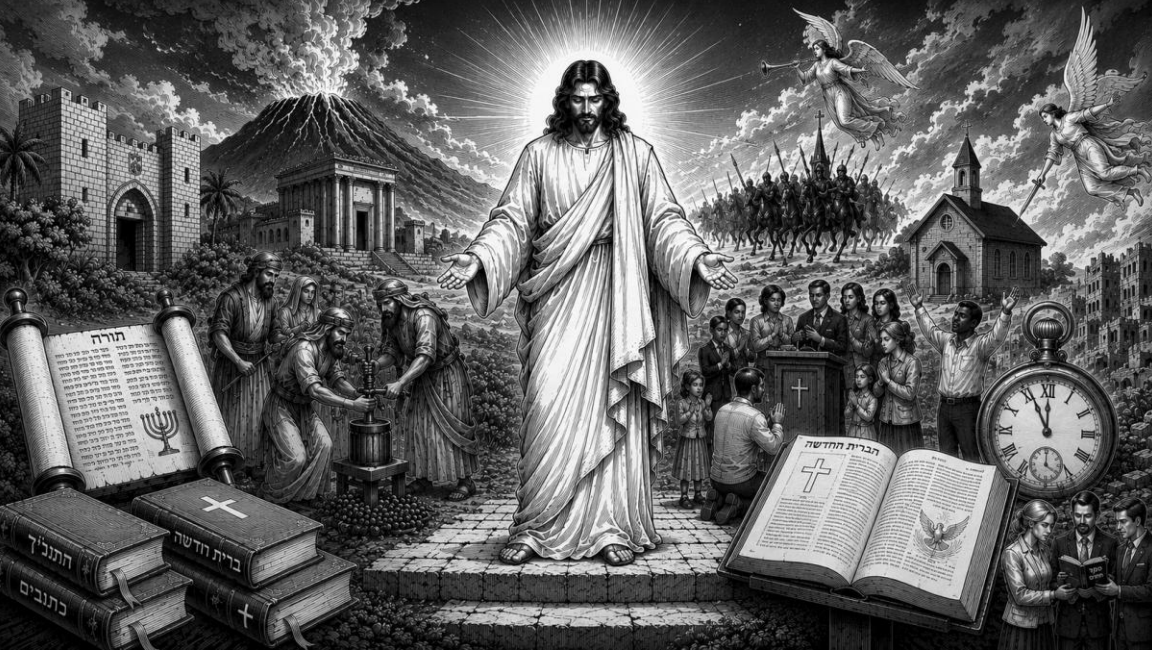
Imagen conceptual: Una sola historia

No hay dos planes. No hay dos pueblos. No hay dos finales. Hay una sola historia. Una historia contada desde el principio, **revelada poco a poco y centrada completamente en Cristo**. Y cambiar de narrativa no es fácil. Porque no se trata solo de cambiar ideas. Se trata de dejar atrás una historia que parecía explicarlo todo para entrar en otra mucho más profunda y menos espectacular. Pero también mucho más firme.

Porque al final no estamos discutiendo simplemente fechas, cronologías o esquemas proféticos. Estamos preguntándonos algo muchísimo más humano: **¿Qué historia creemos realmente que Dios está contando?**

NOTAS

1. Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875–1982* (Grand Rapids: Zondervan, 1983).
2. José M. Martínez, *Hermenéutica bíblica* (Terrassa: CLIE, 1984).
3. Craig A. Blaising y Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids: Baker Academic, 1993).
4. George Eldon Ladd, *Teología del Nuevo Testamento* (Viladecavalls: CLIE, 2002).
5. N. T. Wright, *Jesús y la victoria de Dios* (Estella: Verbo Divino, 2015).
6. Francisco Ribera, *In Sacrum Beati Ioannis Apostoli, & Evangelistiae Apocalypsin Commentarii* (Salamanca: Pedro Lasso, 1590).



12 EL PACTO ES CRISTO

Cuando la Ley murió en la Cruz

La idea de que el pacto se cumple en Cristo y no en una nación, una etnia o un proyecto político concreto (Cf. Hebreos 8:6) no es un simple detalle doctrinal ni un matiz secundario dentro de la teología cristiana. Cambia por completo la manera de entender las promesas bíblicas, la Iglesia, la historia de la salvación y, de paso, deja bastante mal paradas muchas construcciones modernas que durante décadas se han presentado casi como verdades incuestionables.

Porque si Cristo es el cumplimiento pleno y definitivo del pacto, entonces buena parte de las lecturas obsesionadas con restauraciones nacionales futuras, cronologías geopolíticas y escenarios escatológicos modernos se caen.

Durante años, ciertos sectores del evangelicalismo —sobre todo los influidos por el dispensacionalismo— han insistido en separar artificialmente lo que el Nuevo Testamento une constantemente: por un lado estaría el supuesto cumplimiento

espiritual en Cristo y, por otro, un cumplimiento político y territorial todavía pendiente. De ahí nace toda esa idea de que la historia redentora sigue "incompleta" hasta que ocurra una restauración nacional específica.

Como ya hemos visto, Pablo afirma claramente que *"todas las promesas de Dios son en él Sí, y en él Amén"* (Cf. 2 Corintios 1:20). No dice "en un futuro Estado", no dice "en una restauración geopolítica", sino en Cristo. Y ahí está el verdadero choque.

Porque esto no es simplemente una diferencia de interpretación sobre unos cuantos textos proféticos; lo que está en juego es la comprensión misma del pacto, de la Iglesia y de la unidad del pueblo de Dios.

Si las promesas fueron hechas a Abraham y a su descendencia, "la cual es Cristo" (Cf. Gálatas 3:16), Cristo derribó la pared de separación entre judíos y gentiles, haciendo de ambos un solo pueblo (Cf. Efesios 2:14-16), entonces el centro ya no es una identidad étnica, nacional o territorial, sino Cristo mismo. Y claro, eso inevitablemente incomoda a sistemas enteros que durante mucho tiempo han construido su narrativa sobre otra base.

Lo interesante es observar cómo suelen defenderse estas posturas cuando son cuestionadas. Muchas veces el debate deja rápidamente de ser bíblico o teológico para **convertirse en algo emocional y casi propagandístico**. En lugar de responder con argumentos, aparecen las consignas rápidas, las etiquetas automáticas y los eslóganes diseñados para bloquear la discusión antes de que empiece.

Y esto no surgió de la nada. Después de las enormes tragedias del siglo XX, especialmente tras la Segunda Guerra Mundial, se desarrolló una sensibilidad muy concreta alrededor de ciertos acontecimientos históricos. Esa sensibilidad tiene razones

legítimas, evidentemente, pero también produjo algo más: algunos temas quedaron prácticamente blindados frente a cualquier revisión crítica o matiz incómodo.

Hay cuestiones sobre las que parece permitido preguntar y otras sobre las que basta formular una observación incómoda para que inmediatamente aparezcan **etiquetas destinadas a cancelar la discusión** antes de analizar el contenido real de lo que se está diciendo.

Cuando se percibe una memoria selectiva para ciertas tragedias sobre otras (como si el sufrimiento tuviera categorías de primera y segunda clase), mucha gente empieza a sospechar que el relato dominante no es tan neutral como pretende. Porque cuando unas víctimas monopolizan permanentemente la sensibilidad pública y otras apenas reciben atención, inevitablemente aparece la sensación de doble rasero.

La Escritura, sin embargo, insiste en un principio bastante más incómodo: *"Dios no hace acepción de personas"* (Cf. Hechos 10:34). Es decir, la justicia no debería depender de simpatías ideológicas, conveniencias políticas o emociones colectivas cuidadosamente administradas.

A esto se suma otro fenómeno bastante preocupante: el intento constante de controlar qué puede leer la gente, qué autores puede escuchar y qué preguntas se consideran aceptables dentro de ciertos ambientes religiosos. Y cuando una comunidad empieza a tener miedo de que sus miembros investiguen, comparen ideas o revisen fuentes por su cuenta, eso no transmite precisamente seguridad doctrinal. Más bien transmite temor.

Porque si una doctrina necesita protegerse aislando a la gente del contraste de ideas, quizá el problema no sea el cuestionamiento, sino la fragilidad de aquello que se intenta proteger.

Por eso resulta tan incómoda la exhortación bíblica: *"probad*

los espíritus si son de Dios" (Cf. 1 Juan 4:1). Eso exige discernimiento personal, no obediencia intelectual automática.

La fe cristiana nunca fue diseñada para funcionar como una burbuja donde ciertas preguntas quedan prohibidas. Al contrario, la propia Escritura dice: *"escudriñad las Escrituras"* (Cf. Juan 5:39). Y escudriñar implica pensar, analizar, comparar y examinar.

Hoy, además, **vivimos en una época donde el acceso a la información hace cada vez más difícil mantener intactas ciertas narrativas tradicionales** simplemente apelando a la autoridad o a la costumbre. Las nuevas generaciones ya no aceptan tan fácilmente el "esto siempre se enseñó así" como argumento suficiente.

Al final, el conflicto de fondo es bastante evidente. Por un lado está una forma de fe profundamente institucionalizada, ligada a construcciones históricas y políticas muy concretas; por otro, una visión que intenta devolver constantemente el centro a Cristo (Cf. 1 Corintios 3:11).

Y esa tensión no se resolverá fácilmente porque no se trata solo de doctrinas, sino de maneras completamente distintas de entender la autoridad desde lo generacional, la identidad y la propia naturaleza de la fe cristiana.

Por eso afirmar que "el pacto es Cristo" no es una frase decorativa ni un simple lema teológico. Es una afirmación que obliga a replantearse muchas cosas: no solo qué se cree, sino también cómo se llegó a creerlo y quién construyó el marco desde el que se interpreta la Escritura. Y es precisamente ahí donde muchos empiezan a sentirse incómodos.

El doble rasero moral y la memoria selectiva

Hay algo cada vez más evidente en buena parte del discurso

político, cultural y religioso contemporáneo: se habla constantemente de principios universales, pero esos principios se aplican de manera profundamente selectiva. Y esa contradicción ya resulta demasiado visible como para seguir ignorándola.

Se invoca la justicia, los derechos humanos, la memoria y la dignidad con enorme solemnidad, pero luego ciertas tragedias reciben atención permanente mientras otras desaparecen casi por completo del relato público. Ahí aparece lo que muchos describen como **un doble rasero moral: la capacidad de condenar unas barbaridades con intensidad absoluta mientras otras se relativizan**, se silencian o directamente se vuelven invisibles.

La Escritura, sin embargo, plantea un criterio mucho más incómodo y coherente: *"No harás injusticia en el juicio… con justicia juzgarás a tu prójimo"* (Cf. Levítico 19:15).

Y aquí surge inevitablemente una pregunta incómoda: **¿por qué algunas tragedias se convierten en símbolos universales del mal mientras otras quedan relegadas a una nota marginal de la historia?** La pregunta molesta porque pone sobre la mesa algo que muchos prefieren no discutir: quién decide qué sufrimientos merecen atención constante y cuáles pueden desaparecer silenciosamente de la memoria colectiva.

Esto no afecta solo a un episodio histórico concreto. También ocurre al analizar crímenes cometidos por regímenes totalitarios, guerras contemporáneas o decisiones geopolíticas cuyas consecuencias humanas han sido devastadoras.

Si la ética realmente pretende ser universal, entonces debería condenar toda violencia masiva con el mismo criterio. *"No matarás"* (Cf. Éxodo 20:13). Sin excepciones convenientes, sin jerarquías ideológicas y sin víctimas de primera y segunda categoría.

Ahora bien, también es cierto que este tipo de crítica puede degenerar fácilmente en un discurso puramente acusatorio, simplista o movido más por resentimiento que por honestidad intelectual. Y ahí la advertencia bíblica sigue siendo necesaria: *"No juzguéis, para que no seáis juzgados"* (Cf. Mateo 7:1). Porque cuestionar narrativas dominantes no debería convertirse en otra forma de fanatismo. Pero tampoco debería convertirse en un tema prohibido.

Y ese es precisamente uno de los grandes problemas actuales: ya no solo se discute qué puede decirse, sino quién tiene permitido cuestionar ciertas narrativas sin ser automáticamente desacreditado antes incluso de haber terminado de hablar.

Cuando la verdad incomoda al sistema

Hay algo curioso en todos estos debates sobre profecía, pacto, Israel y escatología: al final siempre terminan revelando una lucha mucho más profunda entre verdad, discurso y poder. Porque quienes se presentan como guardianes absolutos de "la verdad" suelen actuar como si esa verdad les perteneciera, como si fuera patrimonio privado de un sistema, una corriente o una plataforma concreta.

Pero desde la perspectiva bíblica, la verdad no gira alrededor de ningún movimiento humano. La verdad tiene nombre propio: Cristo. *"Yo soy el camino, y la verdad, y la vida"* (Cf. Juan 14:6).

Porque cuando la verdad deja de estar centrada en Cristo y empieza a depender de narrativas ideológicas, identidades políticas o estructuras religiosas, inevitablemente aparece la manipulación. Y eso es exactamente lo que ha ocurrido en muchos sectores contemporáneos: se ha construido un sistema donde ciertas ideas no se discuten realmente, solo se repiten. Se crean relatos cerrados, emocionalmente blindados, donde

disentir es casi una traición moral.

Por eso el debate rara vez permanece en el plano bíblico. Muy rápido pasa al terreno cultural, político y emocional. Y ahí empiezan las simplificaciones, los bandos y las consignas. Se pierde el discernimiento, desaparecen los matices y todo termina reducido a una lógica tribal donde lo importante no es entender, sino alinearse.

Justamente por eso la exhortación bíblica sigue siendo tan necesaria: *"si es posible, en cuanto dependa de vosotros, estad en paz con todos los hombres"* (Cf. Romanos 12:18). Porque **hay una enorme diferencia entre defender una convicción y convertirla en una cruzada identitaria**.

Al final, lo que debería sostener cualquier discusión seria es algo mucho más básico: el compromiso con la verdad y con la justicia. *"Hacer justicia, amar misericordia y humillarte ante tu Dios"* (Cf. Miqueas 6:8).

Pero aquí es donde muchas construcciones empiezan a desmoronarse por su propio peso. Porque cuando ya no puedes sostener la historia, cuando la cronología deja de encajar y cuando la tradición cristiana contradice abiertamente lo que afirmas, lo único que queda es inventar conexiones que nunca estuvieron ahí. Y entonces empiezan las teorías improvisadas, las asociaciones artificiales, la Escatolocura y las "fábulas artificiosas" contra las que advertía Pedro (Cf. 2 Pedro 1:16).

El patrón se repite constantemente. Primero se afirma que "esto siempre se creyó así". Luego descubres que durante siglos nadie creyó exactamente eso. Entonces la tradición deja de importar. Y cuando tampoco alcanza con el texto bíblico, aparece la descalificación. Porque muchas veces resulta más fácil etiquetar al otro que responderle.

Y esto es muy evidente hoy día en el terreno de las redes sociales, que es donde estos debates marcan tendencia y se

viralizan. Lo que antes se discutía solo en círculos académicos con un alcance limitado, ahora salta a YouTube, TikTok e Instagram.

Y probablemente eso es lo que estamos viendo hoy: una transición. El paso de una fe sostenida por discursos casi intocables a una fe más examinada, más contrastada y menos dependiente de figuras de autoridad. Porque una fe que no soporta preguntas no es una fe fuerte; es una fe protegida artificialmente. En cambio, una fe que puede ser examinada, discutida y puesta a prueba sin derrumbarse demuestra tener raíces reales. *"La palabra de Dios es viva y eficaz"* (Cf. Hebreos 4:12). **No necesita censura para defenderse**.

Por eso la invitación final no es a cambiar una etiqueta por otra, ni a sustituir un sistema rígido por otro diferente. El invitación es mucho más simple y mucho más incómoda: pensar, leer, contrastar y preguntar. Vivir una fe consciente, arraigada en Cristo, *"el autor y consumador de la fe"* (Cf. Hebreos 12:2). Porque la verdad no necesita imponerse mediante presión emocional, campañas de miedo, insultos o etiquetas automáticas. *"Y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres"* (Cf. Juan 8:32).

Un debate que enciende pasiones

Hay algo profundamente revelador en la reacción que provoca este tema. Es una reacción mucho más visceral, casi instintiva, como si cuestionar ciertas ideas equivaliera a atacar directamente la identidad de algunas personas. Y quizá ahí esté precisamente el verdadero problema: **lo que debería ser una discusión teológica terminó convirtiéndose en una cuestión de lealtad emocional, política y hasta tribal**.

Porque cuando alguien empieza a señalar los excesos del sionismo evangélico —y sí, hay que llamarlo por su nombre,

aunque ese término no sea el más preciso— la respuesta rara vez consiste en un análisis serio del argumento. Lo habitual es que aparezcan inmediatamente las acusaciones automáticas: "antisemita", "enemigo de Israel", "hereje". Es casi un reflejo condicionado. Como si ciertas ideas no pudieran cuestionarse aunque contradigan claramente el espíritu del evangelio (Cf. Gálatas 1:6-9).

Y lo más inquietante no es la defensa apasionada en sí, sino lo que esa defensa revela. Porque **muchos han terminado confundiendo el pacto con una nación, la fe con una agenda geopolítica y el evangelio con un alineamiento político concreto** (Cf. Juan 18:36). Eso es, en buena parte, el sionismo evangélico contemporáneo: una mezcla relativamente reciente entre expectativas proféticas y compromisos políticos modernos. Una construcción que, especialmente después de 1948, fue creando un vínculo emocional cada vez más fuerte con el Estado moderno de Israel hasta convertirlo casi en un elemento central de identidad para muchos creyentes.

Porque aquí ya no se trata simplemente de simpatía política, sino de identidad espiritual prestada cuando comunidades enteras comenzaron a definirse a partir de símbolos y prácticas tomadas del judaísmo rabínico posterior, y se mira con sospecha a cualquiera que no participe de ese entusiasmo. Todo bajo la idea de que esto representa una supuesta fidelidad literal a las promesas bíblicas.

El problema es que aceptar que Cristo es la plenitud y consumación de las promesas obligaría a desmontar un sistema gigantesco. Y no hablamos de algo pequeño o marginal. Hablamos de plataformas enormes, ministerios multimillonarios, canales con millones de seguidores y figuras mediáticas que mezclan Biblia, política internacional y teorías geopolíticas con absoluta naturalidad.

Un sistema donde se habla constantemente de conspiraciones islámicas globales mientras se guarda un silencio llamativo sobre la influencia pública y perfectamente documentada de ciertos lobbies como el AIPAC dentro de la política americana.

Y aquí la ironía ya resulta difícil de ignorar. Porque si existiera un lobby musulmán con el mismo nivel de financiación e influencia política, habría titulares permanentes, alarmas nacionales e indignación constante. Pero cuando se trata de determinados grupos pro-Israel que financian campañas tanto de derecha como de izquierda, que condicionan discursos políticos y ejercen influencia pública abierta, entonces el tema se vuelve casi intocable. ¿Por qué? Porque aquí no hay un compromiso genuino con principios universales, sino con intereses concretos.

Y esos intereses han encontrado en el sionismo evangélico un aliado perfecto: apasionado, acrítico y dispuesto a espiritualizar cualquier implicación política (Cf. Isaías 5:20).

Así se construye una fe que ya no examina nada (Cf. 1 Tesalonicenses 5:21), que no contrasta (Cf. Hechos 17:11) y que reacciona con hostilidad automática ante cualquier cuestionamiento. **Una fe más preocupada por proteger su narrativa que por someterla honestamente a prueba**.

Ya no basta con Cristo; ahora también hacen falta territorios, templos, acuerdos internacionales y futuros movimientos geopolíticos. Se vuelve constantemente a categorías que el propio Nuevo Testamento presenta como sombras superadas (Cf. Hebreos 10:1), como si la obra de Cristo todavía estuviera incompleta (Cf. Hebreos 10:12-14).

Y dicho sin rodeos, **eso termina siendo una regresión espiritual además de teológica**. **Porque en el fondo implica que Cristo no es suficiente** (Cf. Colosenses 2:9-10). Que su obra necesita complementarse con acontecimientos políticos futuros para alcanzar su plenitud definitiva.

Claro que cuestionar todo esto tiene un precio. Significa enfrentarse a figuras públicas que cambian constantemente de postura sin reconocerlo, a discursos llenos de contradicciones y a una memoria digital que deja registro de todo. Pero sobre todo significa hacer algo que muchos prefieren evitar: sacar ciertas conversaciones a la luz pública (Cf. Efesios 5:11-13). Y eso inevitablemente incomoda, porque rompe la dinámica habitual. Ya no basta con repetir el discurso aprendido; ahora hay que defenderlo realmente (Cf. 1 Pedro 3:15). Y muchas veces no resulta tan fácil como parecía.

Al final, todo termina reduciéndose a una pregunta que pocos quieren formular abiertamente: ¿y si el problema no es que alguien esté atacando la verdad, sino que la verdad está dejando al descubierto un sistema entero? (Cf. Juan 3:19-21).

Porque si el pacto es Cristo —y no una bandera, una nación o un proyecto geopolítico— entonces muchas certezas modernas empiezan a derrumbarse (Cf. Efesios 2:14-16). Y quizá por eso la reacción es tan intensa. Porque más que una simple discusión doctrinal, lo que estamos viendo es una auténtica crisis de identidad.

Cristo es nuestra pascua

Todo el Antiguo Testamento apunta a Cristo[1]. Todo. Esa es la idea que atraviesa de principio a fin esta lectura cristocéntrica: nada en la antigua alianza tiene sentido por sí mismo si se separa de Él (Cf. Lucas 24:27). El maná apuntaba a Cristo (Cf. Juan 6:31-35). La serpiente de bronce apuntaba a Cristo (Cf. Juan 3:14-15). La escalera de Jacob apuntaba a Cristo (Cf. Juan 1:51). El tabernáculo, el sacerdocio, los sacrificios, el reposo sabático… todo terminaba señalándolo a Él (Cf. Hebreos 7:23-24; Cf. Hebreos 10:1-10; Cf. Hebreos 4:9-10). No eran realidades

definitivas. Eran sombras[2] (Cf. Colosenses 2:17). Lenguaje provisional. Figuras pedagógicas destinadas a desaparecer cuando llegara aquello que representaban.

Y aquí es donde el choque con ciertas interpretaciones modernas se vuelve inevitable. Porque mientras algunos siguen insistiendo en devolver el centro a la tierra, al templo o a Israel entendido como proyecto político o étnico, el Nuevo Testamento hace exactamente lo contrario: lleva todo hacia Cristo (Cf. Hebreos 8:13).

El reposo prometido no era un territorio geográfico; era Cristo (Cf. Mateo 11:28). El verdadero templo no era un edificio en Jerusalén, sino el Verbo encarnado[3] (Cf. Juan 2:19-21). Los sacrificios nunca quitaron realmente el pecado; solo anticipaban el sacrificio definitivo (Cf. Hebreos 10:12). Todo desemboca en una sola afirmación: no hay nada pendiente. *"Consumado es"* (Cf. Juan 19:30).

"Él es nuestra Pascua" (Cf. 1 Corintios 5:7).

Y precisamente por eso, para muchos gentiles del primer siglo esto no resultaba tan complicado de entender. Pablo, como apóstol de los gentiles, lo explicaba constantemente (Cf. Romanos 11:13). El problema aparecía cuando llegaban los judaizantes, sembrando confusión en las iglesias (Cf. Gálatas 1:7), empujando a los creyentes a mirar otra vez hacia atrás.

Y eso fue exactamente lo que pasó. Muchos comenzaron a obsesionarse nuevamente con los distintivos externos, con las señales identitarias, con aquello que Cristo ya había cumplido (Cf. Gálatas 3:1-3). Lo externo empezó a ocupar el lugar de lo esencial. La identidad sustituyó al evangelio.

Porque en el fondo aquí no se está haciendo simplemente una crítica doctrinal. **Lo que se está defendiendo es una manera concreta de entender la fe cristiana: histórica, confesional y completamente centrada en Cristo** (Cf. 1

Corintios 2:2). Una fe que entiende que la verdad no nació ayer ni apareció de golpe en una corriente moderna, sino que ha sido transmitida y preservada a lo largo de los siglos (Cf. 2 Tesalonicenses 2:15).

La enseñanza apostólica es clara: todo encuentra su cumplimiento en Cristo (Cf. Efesios 1:10). La tierra prometida nunca fue el destino final (Cf. Hebreos 4:8-9). Abraham esperaba algo mucho mayor que una parcela de tierra: esperaba *"la ciudad que tiene fundamentos"* (Cf. Hebreos 11:10).

Porque Cristo no es una pieza más dentro del sistema. Cristo es el centro de todo (Cf. Apocalipsis 22:13).

La Ley murió en la Cruz: en Cristo comienza la verdadera libertad

Durante treinta y tres años, **Cristo no simplemente vivió bajo la Ley: la llevó hasta su plenitud, la atravesó con una obediencia perfecta y la consumó en sí mismo** (Cf. Mateo 5:17–18). Cada instante de su vida fue una respuesta fiel, una entrega sin fisuras, una armonía total con la voluntad del Padre. Y en ese recorrido —en su vida, en su muerte y en su resurrección— no solo venció al pecado, sino que también tomó aquella Ley que nos señalaba, nos acusaba y nos condenaba, y la dejó clavada en la cruz (Cf. Colosenses 2:14–15).

Allí, donde parecía haber derrota, se consumó el cumplimiento absoluto de todo lo que había sido anunciado acerca de Él.

Cristo cumplió la Ley moral, viviendo en santidad perfecta, sin mancha, sin desviación. Cumplió la Ley ceremonial, encarnando en su propia persona todo aquello que los símbolos y figuras anticipaban. Cumplió la Ley judicial, manifestando en sí mismo la justicia plena de Dios.

Por un lado, la guardó en toda su extensión; por otro, la llevó

hasta su extremo más profundo. Porque no bastaba con obedecerla: había que satisfacer también su sentencia. Y la sentencia era clara: la muerte. **Esa muerte que la Ley exigía para el infractor, Él la asumió voluntariamente como nuestro representante, como nuestro sustituto**. **En la cruz, todo juicio fue descargado sobre Él. Toda acusación encontró allí su destino. Toda condena fue pronunciada… y absorbida**.

Por eso, para quienes están en Cristo, la muerte ha perdido su dominio. Porque lo que debía recaer sobre nosotros, el Padre lo colocó sobre su Hijo.

Así, la Ley del Antiguo Pacto ha quedado superada, no por negación, sino por cumplimiento[4]. Ha sido llevada a su destino final en Cristo, y desde Él, como un paso ya atravesado, alcanza a todos los que están unidos a Él por la fe. Es como si la Ley hubiera tenido que cruzar un umbral —un peaje inevitable—, y ese peaje es Cristo mismo.

En Él se cumple perfectamente (Cf. Mateo 5:17). Y desde Él, ya cumplida, llega al creyente del Nuevo Pacto. Por eso, estando en Cristo, la Ley ya no puede condenarnos. No porque haya sido ignorada, sino porque ha sido plenamente satisfecha.

La Ley declara: "eres culpable, mereces morir". Y el creyente responde: "sí, es cierto… pero mira la cruz. Cristo murió por mí. Allí morí con Él. Y en Él también he resucitado. Ahora vivo, no bajo condena, sino en libertad."

> Como está escrito: *"Porque yo por la ley soy muerto para la ley, a fin de vivir para Dios"* (Cf. Gálatas 2:19).

Hay una paradoja gloriosa en todo esto: **la Ley llevó a Cristo a la cruz… pero en esa misma cruz, Cristo puso fin al dominio de la Ley**. La Ley nos sentenció a muerte en Él… pero

en su muerte —y sobre todo en su resurrección— Él desarmó aquello que nos condenaba.

> *"Porque el fin de la Ley es Cristo, para justicia a todo aquel que cree"* (Cf. Romanos 10:4).

Ahora, todo el cumplimiento perfecto de la Ley nos es atribuido por la fe, al estar unidos a Él. En Cristo, hemos satisfecho sus demandas. En Él hemos muerto a aquello que nos condenaba, para vivir una vida nueva, libre, sostenida por su gracia.

Esto fue precisamente lo que estaba en juego en Galacia. Aquellos creyentes habían comenzado en el Espíritu, pero estaban siendo seducidos por voces que los empujaban de nuevo hacia la Ley, debilitando así la libertad que habían recibido.

> *"¡Oh gálatas insensatos!... ¿Recibisteis el Espíritu por las obras de la ley, o por el oír con fe?"* (Cf. Gálatas 3:1–3). *"Aquel que os da el Espíritu... ¿lo hace por las obras de la ley, o por el oír con fe?"* (Cf. Gálatas 3:5).

Entonces, surge la pregunta inevitable: **¿Debemos los cristianos guardar la Ley?**

Sí... pero no la del antiguo pacto —ya cumplida en Cristo—, sino la ley de Cristo: la ley del amor.

> *"Amarás al Señor tu Dios... y a tu prójimo como a ti mismo"* (Cf. Mateo 22:37–40).

Porque, en realidad, la Ley nunca fue el destino final. Fue un medio, un instrumento temporal dentro del plan de Dios. Después de la promesa dada a Abraham (Cf. Génesis 12), la Ley

fue dada con un propósito concreto y limitado: custodiar, contener, preservar… como quien encierra provisionalmente a alguien hasta el día señalado. Pero ese día llegó. La Simiente prometida apareció (Cf. Génesis 3:15). Y con su llegada, el propósito de la Ley quedó consumado.

La Ley existía a causa del pecado. Cristo vino precisamente a cargar con ese pecado, a asumirlo, a ser tratado como culpable por todos nosotros. En Él, el pecado ha sido juzgado. En Él, toda transgresión ha sido eliminada, quitada de en medio, de una vez y para siempre.

Por eso, **volver a la Ley es retroceder innecesariamente**[5]. Es como quien, habiendo obtenido ya su título de graduación, decide regresar a cursar la secundaria como si nada hubiera ocurrido. ¿Para qué volver, si aquello ya cumplió su propósito?

> *"Porque si las cosas que destruí, las mismas vuelvo a edificar, transgresor me hago"* (Cf. Gálatas 2:18).

Ponerse de nuevo bajo la Ley implica una consecuencia inevitable: quedar obligado a cumplirla en su totalidad. No parcialmente. No selectivamente. Toda. Y fallar en un punto es fallar en todo.

Intentar justificarse ante Dios por medio de la Ley es, en el fondo, no haber comprendido el Evangelio de la gracia. Porque **Cristo no murió para devolvernos a la esclavitud, sino para introducirnos en libertad**. Sí, una libertad que produce obras… pero no obras que justifican, sino obras que evidencian una vida ya transformada (Cf. Efesios 2:8–10).

La base nunca serán nuestras obras. La base es, y siempre será, la sangre derramada de Cristo. Volver a lo que ya fue abolido es intentar reconstruir sobre ruinas. **La Ley fue el camino… pero**

Cristo es el destino. Él es nuestra justicia.

"*Mas por Él estáis vosotros en Cristo Jesús…"* (Cf. 1 Corintios 1:30).

Los clavos que atravesaron a Cristo no solo marcaron su cuerpo… también sellaron el final de nuestra relación con la Ley. En su muerte, algo terminó para siempre. **El propósito de Dios no era hacerte hijo para someterte a la Ley, sino hacerte hijo por medio de la fe, para que heredes la promesa**.

Por eso, no tiene sentido volver a ritos, calendarios, observancias o señales externas como base de relación con Dios. Todo eso ya ha sido superado en Cristo. Y así, como un eco final, resuenan las palabras de Pablo:

"Lejos esté de mí gloriarme, sino en la cruz…" (Cf. Gálatas 6:14–18).

Porque al final, todo termina ahí. En una cruz que no solo cerró una historia… sino que abrió una nueva. Una historia donde ya no hay condena, donde ya no hay deuda, donde ya no hay distancia.

Una historia donde todo ha sido consumado… y donde, por gracia, **somos invitados a vivir**.

NOTAS

1. Edmund P. Clowney, *Predicar a Cristo en toda la Escritura* (Barcelona: Andamio, 2003).
2. O. Palmer Robertson, *El Cristo de los pactos* (Barcelona: CLIE, 2011).
3. N. T. Wright, *Jesús y la victoria de Dios* (Estella: Verbo Divino, 2015).
4. Thomas R. Schreiner, *40 Questions About Christians and Biblical Law* (Grand Rapids: Kregel Academic, 2010).
5. Douglas J. Moo, *Galatians* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013).

BIBLIOGRAFÍA DE APOYO

Teología del pacto y cristocentrismo

- Beale, G. K. *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- Beale, G. K., and D. A. Carson, eds. *Comentario del uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento*. Barcelona: CLIE, 2016.
- Wright, N. T. *El desafío de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2005.
- Wright, N. T. *Sorprendidos por la esperanza*. Estella: Verbo Divino, 2009.
- Ridderbos, Herman. *El pensamiento del apóstol Pablo*. Terrassa: CLIE, 1998.
- Berkhof, Louis. *Teología sistemática*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996 (ed. esp. CLIE).

Dispensacionalismo y escatología

- Hoekema, Anthony A. *La Biblia y el futuro*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Ladd, George Eldon. *La esperanza bienaventurada*. Miami: Logoi, 1984.
- Blaising, Craig A., and Darrell L. Bock. *Dispensacionalismo progresivo*. Grand Rapids: Baker Academic, 1993.
- Gentry Jr., Kenneth L. *Antes de que cayera Jerusalén*. Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1989.
- Boyer, Paul. *Cuando el tiempo no será más*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Hummel, Daniel G. *El auge y la caída del dispensacionalismo*, 2023..

Sionismo cristiano y teología política

- Sizer, Stephen. *El sionismo cristiano: ¿plan hacia el Armagedón?* Barcelona: CLIE, 2007.
- Prior, Michael. *Zionism and the State of Israel*. London: Routledge, 1999.
- Vidal, César. *Jesús y los manuscritos del Mar Muerto*. Madrid: Planeta, 2006.
- Vidal, César. *El judaísmo y los orígenes del cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Cavanaugh, William T. *El mito de la violencia religiosa*. Madrid: Trotta, 2009 (ed. esp.).

Hermenéutica bíblica

- Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación*. Madrid: Siglo XXI, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- de Lubac, Henri. *Exégesis medieval*. Madrid: BAC, 2006.
- Hays, Richard B. *La conversión de la imaginación bíblica*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Sánchez Bosch, Jordi. *Escritura e interpretación bíblica*. Estella: Verbo Divino, 2002.
- Fee, Gordon D., y Douglas Stuart. *Cómo leer la Biblia libro por libro*. Miami: Vida, 2004.

Patrística y tradición cristiana

- Justino Mártir. *Apologías*. Madrid: BAC, 1995.
- Ireneo de Lyon. *Contra las herejías*. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Madrid: BAC, 2003.
- Orígenes. *Sobre los principios*. Madrid: BAC, 2002.
- J. N. D. Kelly. *Doctrinas cristianas antiguas*. Salamanca: Sígueme, 2000.
- Daniélou, Jean. *Historia de la doctrina cristiana primitiva*. Madrid: Cristiandad, 1981.

Teología sistemática y desarrollo doctrinal

- Barth, Karl. *Dogmática eclesiástica*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Tillich, Paul. *Teología sistemática*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Moltmann, Jürgen. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Schreiner, Thomas R. *Romanos*. Grand Rapids: Baker Academic, 1998.
- Bruce, F. F. *La epístola a los Gálatas*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Calvino, Juan. *Institución de la religión cristiana*. Barcelona: CLIE, 2003.

Escatología y apocalíptica

- Bauckham, Richard. *La teología del Apocalipsis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Collins, Adela Yarbro. *Apocalipsis y crisis*. Madrid: Trotta, 2002.
- Beasley-Murray, George R. *El Apocalipsis de Juan*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Rufat, Gilberto. *El Apocalipsis de Juan: Un comentario exegético*. Barcelona: Clie, 2015.
- Rufat, Gilberto. *Escatología bíblica: Una interpretación cristocéntrica*. Barcelona: Clie, 2018.

Sociología, discurso y poder

- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Madrid: Tusquets, 1999.
- Ellul, Jacques. *La propaganda*. Madrid: Alianza, 2003.
- Chomsky, Noam, y Edward S. Herman. *Los guardianes de la libertad*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Berger, Peter L. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- van Dijk, Teun A. *Ideología y discurso*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Zuboff, Shoshana. *La era del capitalismo de la vigilancia*. Barcelona: Paidós, 2020.

Historia, narrativa y construcción del sentido

- White, Hayden. *El contenido de la forma*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Carr, Edward H. *¿Qué es la historia?* Barcelona: Ariel, 1990.
- Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik, 1994.

ACERCA DEL AUTOR

Maxi Alvarez nació en Buenos Aires, Argentina, desde 2002 reside en Galicia, España. Es Licenciado en Historia por la UNED, habiendo cursado gran parte de su formación en la Universidad de Vigo. Actualmente ejerce como docente, desempeñándose como maestro y profesor de Enseñanza Religiosa Evangélica en educación secundaria.

A lo largo de su trayectoria, ha servido en el ámbito pastoral (pastor de IBN Ourense), en el liderazgo, formación, enseñanza y el acompañamiento de personas en su crecimiento espiritual y ministerial. Actualmente también como tutor en SEAN (Seminario Bíblico por Extensión a las Naciones) y mentor en M4 Ready España, contribuye a la capacitación de nuevos líderes.

Casado y padre de dos hijas, reside en la ciudad de Lugo, donde forma parte activa de la Iglesia Buenas Noticias. Su vocación integra la enseñanza, la fe y el acompañamiento personal, ayudando a otros en su proceso de transformación desde una perspectiva cristocéntrica y la formación en valores.

SÍGUEME EN

www.maxialvarez.com

Si has llegado hasta aquí, me encantaría conocer tu opinión. Si este libro te ha resultado útil, te ha hecho reflexionar o simplemente quieres compartir algún comentario, te agradezco que puedas valorarlo y comentarlo AQUÍ en Amazon.

Disponible en amazon

https://amzn.eu/d/0cyxA4wM

También puedes escribirme a:

maxiaag@outlook.es